HANS URS
VON BALTHASAR

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

VII: TEOLOGÍA: LA NUEVA ALIANZA

IGNATIUS

Índice

LA GLORIA DEL SEÑOR

Hans Urs von Balthasar

LA GLORIA DEL SEÑOR:
UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

Por Hans Urs von Balthasar

VOLÚMENES DE LA OBRA COMPLETA
Editado por Joseph Fessio, SJ, y John Riches

1. VER LA FORMA

2. ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO: ESTILOS CLERICALES

3. ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO: ESTILOS LAICOS

4. EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN LA ANTIGÜEDAD

5. EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN LA EDAD MODERNA

6. TEOLOGÍA: LA ANTIGUA ALIANZA

7. TEOLOGÍA: LA NUEVA ALIANZA

Los editores agradecen el apoyo de la Fundación Pro Helvetia en la preparación de la traducción al inglés.

LA GLORIA DEL

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

POR

HANS URS VON BALTHASAR

VOLUMEN VII: TEOLOGÍA: LA NUEVA ALIANZA

Traducido por Brian McNeil C. R .V.
Editado por John Riches

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

T & T Clark Ltd, 59 George Street, Edimburgo EH2 2LQ, Escocia

Traducción inglesa autorizada de
Herrlichkeit: Eine theologische, Asthetik, Band III, 2. *Theologie*, Teil 2: Neuer Bundesbank:
Theologie, Teil 2: *Neuer Bund*

Esta edición ha sido publicada bajo licencia de T & T Clark Ltd por

IGNATIUS PRESS
2515 McAllister Street
San Francisco, CA 94118, U. S. A.

Publicado por primera vez en 1989

ISBN 978-0-89870-249-1

Biblioteca del Congreso Catalogación en publicación

82 23552

Compuesto por C. R. Barber & Partners (Highlands) Ltd, Fort William Impreso y encuadernado en Gran Bretaña por Billing & Sons Ltd, Worcester

CONTENIDO

VOLUMEN VII
TEOLOGÍA: LA NUEVA ALIANZA

b. La esperanza de gloria

c. La posible imposibilidad

En un sentido que sólo le es propio a él, Dios, en su relación con el mundo, experimenta verdaderamente el "destino". Y es de tal naturaleza que puede experimentarlo. Y el hecho de que pueda experimentar el destino es su máxima gloria. Es idéntica a la gloria que consiste en ser "amor". Por eso la Cruz es el símbolo por encima de todos los símbolos. Quien la impugna, condena al mundo a la ininteligibilidad.

GUARDINI

PRÓLOGO

El volumen anterior no pretendía ofrecer una teología aproximadamente completa del Antiguo Testamento, sino arrojar luz sobre la esencia de esta alianza desde el punto de vista de la "gloria"; del mismo modo, y *a fortiori*, este volumen no puede ser una teología redonda de la nueva alianza. Al igual que el volumen anterior, sólo abre una vía de aproximación a dicha teología, pasando por la puerta de la "gloria"; y debido a la disposición del material aquí expuesto, este volumen debe aceptar la necesidad de abrir una vía de aproximación a la vía de aproximación en una larga primera parte, ya que de lo contrario la "gloria" podría entenderse sólo para cubrir lo que se denomina explícitamente así en los textos del Nuevo Testamento. No se puede ofrecer nada completo en el nivel de las teologías individuales de los autores bíblicos, ni en el nivel de una síntesis de la teología bíblica, ni en ningún nivel de lo que en el período postbíblico se llama teología eclesiástica o dogmática. Se puede temer también que el presente volumen parezca metodológicamente impreciso al lector teólogo profesional, es más, que le parezca desesperadamente amateur, pues no se respetan muchas líneas divisorias que se han hecho habituales (a menudo son un obstáculo, cuando se quiere tener una visión de conjunto del fenómeno tratado), y sin embargo no se puede construir ninguna síntesis final. Nos despejamos el camino a través de la maleza, tan bien como podemos; para nosotros, es más importante llegar a toda costa a un punto desde el que podamos ver el asunto esencial, que trazar caminos ordenados que conduzcan a ese punto. Por esta razón, en este volumen se citará aún menos de la literatura erudita que abunda por todas partes que en los volúmenes precedentes: nos limitaremos a indicar algunas obras útiles, a medida que se presenten a nuestro conocimiento.

Es mucho más difícil abrirse camino en la nueva alianza hacia la perspectiva que buscamos que en la antigua alianza; Esta última se desarrolla en una historia que puede seguirse claramente a través de los siglos, pero la nueva alianza lo agrupa todo en un espacio de tiempo muy breve, en cuyo punto medio se sitúa el punto de ruptura que puede delimitarse en la cronología externa como el "Triduum Mortis", pero que internamente significa que el tiempo ha llegado a su

fin y que hay un nuevo comienzo, de tal manera que todas las categorías temporales de "fin", "punto medio" y "comienzo" se hacen añicos; y esto significa que no sólo el tema principal (el contenido teológico del destino de Jesús), sino también la posición del observador existencialmente implicado (el cristiano que busca comprender su fe, para poder vivirla), se desvanecen en el mismo punto en el que deberían afianzarse. Pero no es nuestra preocupación conseguir un lugar seguro en el que situarnos, sino más bien conseguir ver lo que no se puede captar con seguridad, y esto debe seguir siendo el acontecimiento de Jesucristo; ¡ay del cristiano que no se quede diariamente sin palabras ante este acontecimiento! Si este acontecimiento es verdaderamente lo que la Iglesia cree, entonces no puede ser dominado por ninguna metodología; la manera en que este libro habla sólo puede ser excusada por este axioma.

No "analizaremos" un "concepto" -el concepto de gloria-, sino que integraremos en esta totalidad una cifra del todo. Nuestra preocupación es hacer una síntesis; por lo tanto, la última teología del Nuevo Testamento, la teología joánica, siempre será el punto de fuga, el punto hacia el que nos dirigimos, aunque todas las teologías del Nuevo Testamento permanecen abiertas tanto hacia delante (hacia la meditación de la Iglesia, que nunca puede llegar a su fin) como hacia arriba (hacia Dios). Lo importante para nosotros es el futuro y la apertura final, y no las categorías que han de integrarse en la fase de desarrollo (pues en esta fase eran todavía sólo fuente, material y presupuesto para lo que viene al final). Hay una sola cosa que pretende expresarse a través de todo: la perseguimos, sin fantasear que la hemos captado por completo (Flp 3,12s.).

INTRODUCCIÓN

1. Nos preparamos con nerviosismo para escalar la pendiente final, la ascensión que era la meta de todos los avances anteriores. Porque ahora todo lo que hasta ahora podía considerarse y expresarse aisladamente, se derrumba en un todo único con tal decisión que, en presencia de esta unidad, todos se quedan sin aliento y sin habla. Mientras Dios "hablaba de manera fragmentaria y variada" (Heb 1,1), y la "forma" de su revelación se extendía "de manera temporal "[1] a través de la extensión de nuestra historia, y así nos hacía avanzar en una pedagogía por etapas (Gal 3,24; 4.2), era posible creer que la revelación de Dios era una revelación de Dios.2), era posible creer que se podía seguir; pero al final, todas las distinciones, aspectos, conceptos, signos, imágenes, palabras y épocas se disuelven unas en otras en una "plenitud" trascendente, en Aquel "en quien habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 1,19), que recibe "toda la plenitud de la divinidad" (Col 1,19).19), que recibe "toda la herencia" (Heb 1.[22]), y en quien, por consiguiente, la distinción "anterior" entre el arquetipo de la gloria divina y su reflejo en la imagen humana, y finalmente la reciprocidad entre arquetipo e imagen en la gloria de la alianza de la gracia,queda superada y disuelta, de modo que Aquel de quien debemos hablar ahora se convierte de un modo inaudito en el fundador conjunto de todas las épocas, y de hecho en la "refulgencia de la gloria" e "impronta de la sustancia" de Dios mismo (Heb 1,3). Sin embargo, Dios no destruye la obra que ha comenzado, como un Shiva que destruye el mundo en su danza: más bien, perfecciona en la identidad de la "persona" del Uno la "distinción sin mezcla de naturalezas". Es mucho más difícil mantener esto en el pensamiento que mantener una mezcla final de todo o incluso sólo una "resolución" progresiva hegeliana de las diferencias en la síntesis. Pero el hombre, que representa a Dios y es Dios, como representa al mundo y es el mundo, tiene su tiempo y luego muere; pero resucita también, con su historia, su tiempo, su muerte y su mundo, a la vida eterna de Dios -todo depende de esto, de lo contrario "vuestra fe es vana" (1 Cor 15,14)- y así coincide lo que no es idéntico y, sin embargo, se conserva en su particularidad. Reconocemos que en esto, las leyes básicas de aquello que hemos presentado como "estética trascendental" en su historia y su sustancia, se cumplen y trascienden a sí mismas:[3] reconocemos que una "forma" es tanto más valiosa en la medida en que se hace más transparente para la luz del ser absoluto.[4] Pero esta ley "metafísica" general se

cumple tan superabundantemente a través del acontecimiento único, cuya iniciativa reside en la libertad absoluta de Dios, que queda totalmente sometida a la crítica: Aquel, cuyo nombre es Jesucristo, debe descender a la contradicción absoluta de la gloria del Señor, a la noche del abandono de Dios y al caos informe del Infierno, para que, más allá de todo lo que el hombre puede ver como forma, sea y establezca la forma imperecedera e indivisible que une a Dios y al mundo en la alianza nueva y eterna.

Aquí hay que describir la inefable materia final del encuentro definitivo que une a Dios y al hombre (el mundo), y aquí es donde menos podemos renunciar al concepto de "forma "[5] , aunque somos muy conscientes del hecho de su empleo excesivo. Nos lo confirma el lenguaje del Nuevo Testamento.[6] Pero aquí necesitamos sobre todo la "visión de la forma "[7] con los "ojos de la fe" (Agustín), la *oculata fides* ("fe que tiene ojos", Tomás de Aquino), los "ojos iluminados del corazón" (Ef 1,18), porque sólo un "ojo sencillo" (Mt 6,22 par.) es capaz de percibir algo de la simplicidad alcanzada por toda multiplicidad en la forma final de la revelación. Por esta razón, los "pobres de espíritu" y los "corazones puros", vaciados, son los más bendecidos en la nueva alianza, pues sólo ellos verán a Dios en esta forma y poseerán su reino.[8] Tal simplicidad del ojo, que permite la percepción decisiva, presupone la unidad del acto de ver y del acto de vivir, que Adolf Schlatter establece como postulado fundamental del acto de reconocimiento teológico, en el sentido de que el acto de vivir (la obediencia a la revelación que se realiza en el hombre a través de la revelación) es la base del acto de ver.[9] Este ver, que por la gracia de Dios no ciega el espíritu humano con una luz inmoderada, sino que le da la capacidad de mantenerse firme en presencia de la simplicidad infinita, tiene como primer efecto en el hombre un hundirse en adoración ante la gloria; pero, al mismo tiempo, es el impulso más fuerte para el pensamiento posterior que convierte lo visto en acción, pues la unidad de la forma ofrece una plenitud de acercamientos, puertas y posibilidades de entrada. Porque la Palabra se ha hecho carne, y llama a hombres y mujeres al discipulado. La teología del Nuevo Testamento se desarrolla, sin posibilidad de cierre, a partir de la forma final, y está tan determinada y unida por esta forma que no puede degenerar en lo vago, relativo o contradictorio. El tema de la teología no debe ser "dominado" gradualmente por el entendimiento a través de una serie de aproximaciones que giran en torno al tema: antes bien, cada aproximación en el pensamiento es continuamente

"juzgada" de nuevo por la superioridad absoluta del tema. Pues este sujeto es el amor trinitario absoluto de Dios, que se revela y se ofrece en Jesucristo, que desarma con su humildad y sencillez toda "fortaleza" del pensamiento dominador que "se levanta" (2 Co 10,5). Jesús opone el niño despreciado a lo que el pensamiento intenta concebir como el "más grande" (Mc 9,34), y el camino que lleva a Jesús y al Dios que lo envía es la aceptación de este "más pequeño" "en mi nombre". Así, la sencillez de Dios 'juzga' todos los pensamientos humanos que se esfuerzan por alcanzar lo máximo, y les exige algo que sólo pueden lograr en la abnegación: 'conocer el amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento' (Ef 3,19). Este conocimiento conoce algo que es finalmente incognoscible, porque está más allá del alcance del conocimiento en su ilimitación "[10] .

2. *Si* no fuera así, entonces la forma que se ofrece no sería ciertamente la autorrevelación de Dios, *Si comprehendis, non est Deus*: '*Si* comprendes, *no* es Dios'. Si, de acuerdo con la fórmula de Anselmo, Dios es *id quo maius cogitari nequit*, 'aquello que no se puede pensar nada más grande', y por tanto es el horizonte de la libertad absoluta del amor que es una bóveda que se eleva por encima de toda comprensión de las *necesidades* de la revelación, entonces esta misma fórmula y estructura se aplican también a su revelación final en Cristo. Esto nos permite emplear, en lo que sigue, aquí y allá una cierta *argumentación metodológica a priori*, que no es la misma que la de Anselmo, pero análoga a ésta. Consiste en poner provisionalmente entre paréntesis al principio la revelación histórica en Cristo en su historicidad, y tomar ésta como un *eidos* fenomenológico, para pasar a establecer si y cómo éste supera y juzga todo posible esbozo humano de pensamiento en filosofía y religión; no que el *eidos* obtenga en esto una victoria estrecha y fortuita, sino que se eleva cada vez en absoluta superioridad. Para dar un ejemplo decisivo: todo esfuerzo del pensamiento por explicar la existencia de un mundo contingente "junto" al Absoluto (por definición) autosuficiente fracasa, a menos que el cosmos sea el producto de una bondad fundamental que se derrama sin celos (Platón, Plotino), sin embargo el cosmos no puede depender de una determinación de Dios para elegir el mejor modelo posible de mundo (Leibniz), sino que sólo puede depender de la insondable libertad de su amor; pero nunca queda verdaderamente claro en el Antiguo Testamento cómo este Dios de puede ser amor libre, sin necesidad de su pareja mundana (Israel) -de ahí las repetidas rebeliones del hombre contra esta aparente contradicción en su

imagen de Dios. La oscuridad final sólo desaparece cuando Dios revela su corazón más íntimo, su amor trinitario, en Jesucristo, su amor que lo eleva por encima de todo paréntesis con el mundo, pero que da al mundo su derecho a la existencia llevándolo al diálogo eternamente fluyente del amor. Del mismo modo que es una intuición apriorística que fuera del ser no puede existir nada, también es una "intuición" apriorística que es imposible pensar en una justificación del ser más profunda que ésta, que deja intacta la esencia de Dios y la del mundo (la *analogia entis*), y no posee capacidad para hacer deducciones, sino que permite que todo se abra a la libertad insondable del amor. Todos los argumentos de la teología neotestamentaria tienen esta estructura: apuntan a un *hermetismo* insuperable, sin dar razones de las articulaciones de la forma de la revelación según el estilo de la lógica humana a través de las "necesidades", pues toda la forma tiene su ser, fresco en cada una de sus articulaciones, en el elemento del amor libre.

Por eso, la analogía filosófica de la diferencia entre el ser y lo que es, entre lo trascendental y lo categórico, no puede aplicarse a la relación entre el Dios que se revela y la forma de su revelación, pues es en la forma única, y *sólo* en ella, donde se da a conocer el misterio de la "superforma" dentro de la Divinidad, de la Trinidad como amor absoluto y, por tanto, como "esencia" de Dios. Aunque Dios no necesita la forma de Jesucristo para ser el Dios trino perfecto en sí mismo, y por tanto no alcanza su propia realidad plena a través del mundo, no hay nada accidental en su acto de darse a conocer en Jesucristo: lo que nos parece "la verdad accidental de la historia" es la revelación de su libertad absoluta, tal como es *en Dios mismo*, la libertad de la eterna entrega por amor insondable. Este amor absoluto no está determinado de antemano por ninguna "naturaleza" en el Padre eterno que le "haga necesario" engendrar al Hijo eterno; y en ambos no hay ninguna compulsión natural a darse a conocer su amor mutuamente en la procesión del Espíritu. Esta libertad absoluta del amor dentro de la Divinidad se derrama sobre toda la forma de la revelación, le da su ser y su estructura, y está presente en ella. A partir de aquí, podemos sentir de nuevo -en realidad, podemos sentir por primera vez, después de todos nuestros trabajos preliminares- lo que en definitiva es la gloria divina, lo que es "la luz del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo" (2 Co 4,6). De ahí se deduce de antemano que la metodología teológica -que presupone siempre los "ojos de la fe", en los que tiene lugar este acto de iluminación- no

puede ser nunca genuinamente deductiva (pues, de lo contrario, somete la libertad de la forma a las leyes del pensamiento humano), sino inductiva, en el sentido pretendido por Newman: muestra la "convergencia" de las líneas y caminos del discernimiento (lo que antes llamábamos "aciertos") en el único punto focal de brillo sobrecogedor, donde resplandece la gloria. Esta es la metodología que se repliega hacia la simplicidad divina. Puede ser que uno vea principalmente la simplicidad inenarrable de la gloria divina derramada sobre toda la forma, como puede verlo sobre todo la teología griega, que sigue siendo, por tanto, predominantemente, una teología "simbólica" que mira cada detalle en su transparencia hacia el punto central resplandeciente de la epifanía de Dios; o puede ser que uno recorra continuamente con la diligencia del razonamiento los caminos que conducen de las articulaciones separadas al punto medio, como le gusta hacer a la teología occidental, para poder comprender mejor y abrir más caminos de comprensión a los demás. Las metodologías pueden y deben complementarse. Sin la mirada que lleva de al punto medio, y de nuevo lejos del punto medio, nada en las periferias será comprensible.

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati,
Sublime, celsum, interminum,
Antiquius caelo et chao.[11]

3. En consecuencia, lo que hemos llamado en este trabajo "estética teológica "[12] , considerada por nosotros como la crítica y la realización superadora de la estética trascendente "filosófica", debe cumplirse igualmente en la auto-revelación final de la gloria de Dios en el Nuevo Testamento. Si por un momento tomamos la palabra "belleza" en una ambigüedad ingenua que deja abiertas todas las posibilidades de su empleo, entonces podemos decir que un rayo de belleza se ha derramado sobre todo el Nuevo Testamento, con toda su austeridad, sobriedad y terribilidad. Sólo se verá esta belleza cuando se reconozca que el núcleo de todo es el amor gratuito de Dios que justifica al hombre. Es la belleza de Dios, en oposición a la belleza corruptible y humana (St 1,10=1 Pe 1,24), por lo que se evita terminantemente cualquier mitificación de la belleza de Cristo o de los hijos de Dios[13]. Pero como ya hay siempre un elemento de alegría en ἀγαπᾶν,[14] entonces *a fortiori* en el frecuente verbo ἀγαλλιᾶν, 'exultar de gozo' en presencia de la esperanza que se abre de par en par en el

cumplimiento presente y mira a la 'herencia imperecedera, incontaminada e inmarcesible en el cielo' (1 Pe 1.4), que está prometida y de la que ya se ha pagado el "primer plazo"; la frase de 1 Pedro *"suggère une merveilieuse beauté"*.[15] 'Pedro' se aventura por tanto a utilizar dos expresiones de una fuerza inaudita, cuando dice que los creyentes ya ahora 'se alegran con gozo inenarrable y exaltado' (1 Pe 1,8)[16] en presencia de su esperanza, y cuando dice precisamente a los que sufren por el nombre de Cristo que 'el Espíritu de gloria, el Espíritu de Dios reposa sobre' ellos (1 Pe 4,14),[17] aquí también en un sentido escatológico proléptico, como muestra 4,13. Esta presencia de lo que pertenece al futuro es la verdadera fuente de belleza en el Nuevo Testamento; sólo de manera secundaria, derivada de ella, es fuente de belleza la contemplación de la armoniosa correspondencia entre "promesa y cumplimiento", antigua alianza y nueva. Si lo nuevo no fuera nuevo en sí mismo, lo antiguo no podría ponerse en relación con ello.[18]

Dejemos a un lado los innumerables pasajes de la tradición católica que alaban la belleza de la revelación neotestamentaria; una crítica excesiva se complace en acusar a estas afirmaciones de esteticismo y de alejarse de la cualidad inexorable de las palabras y los hechos de Jesús.[19] Dejemos también a un lado la teología romántica,[20] que en ocasiones puede ser presa del juicio de Kierkegaard. Hay, sin embargo, un camino de vuelta desde Kierkegaard, por el que incluso la teología protestante puede ser capaz de reconocer de nuevo la dimensión de la belleza en el Nuevo Testamento. E. W. Gulin[21] sostiene que, para Juan, la gracia que recibimos de Jesús ha dejado tras de sí una impresión comparable a "las vistas en el mundo de la belleza que, una vez vistas, nunca más pueden desaparecer del alma". Johannes Weiss[22] describe la forma profundamente conmovida y persuasiva en que los Evangelios supieron reflejar la figura de Jesús, como algo 'artístico', que presupone en quienes ejecutan el retrato la misma receptividad que pertenece 'sólo a un corazón desinteresado y puro, cuya vista no se ve oscurecida por la vanidad ni la codicia' en presencia de lo bello. Y si la Iglesia está formada y totalmente determinada por el amor gratuito de Dios en Cristo, entonces qué significativa parece la observación de Dietrich Bonhoeffer en sus cartas desde la cárcel: "Tal vez -casi lo parece, hoy en día- sólo el concepto de *Iglesia* sea la fuente del redescubrimiento del espacio libre para la libertad del arte, la educación, la amistad y el juego, de modo que no haya que desterrar la 'existencia estética' (Kierkegaard) del ámbito de la Iglesia, sino

precisamente darle un nuevo fundamento *en* la Iglesia".[23]

Tales pasos iniciales encuentran su forma completa en el tratado aislado *de Karl Barth* sobre la gloria de Dios y (en él) su belleza, como conclusión apropiada de la doctrina de la libertad y el amor de Dios.[24] Hablando en general, la gloria de Dios es, en primer lugar, "la dignidad y la justificación propias de Dios, no sólo para afirmar que él es quien es, sino para demostrarlo y darlo a conocer. . . En segundo lugar, "obtener reconocimiento" para sí mismo; y esto, en tercer lugar, con el poder divino. La gloria es, pues, "Dios mismo en la verdad, en la capacidad, en el acto en que se da a conocer como Dios", y lo hace amando. Esto comienza ciertamente en las diversas formas de la *kabod* del Antiguo Testamento, pero llega a su plenitud primero en Cristo, que representa la "gloria de Dios" porque, por una parte, es la imagen perfecta de la gloria del Padre (por tanto, gloria trinitaria) y, por otra, representa "el arquetipo de toda participación de la criatura en la gloria de Dios": "La *kabod* ha recibido este punto medio, esta forma concreta, este nombre". Esto es "lo nuevo en el Nuevo Testamento", y se sitúa evidentemente en el contexto de la doctrina del amor de Dios. Si uno pasa a preguntar cuál es la esencia de la gloria de Dios, entonces una primera respuesta correcta (en los viejos teólogos dogmáticos) puede correr: Es la encarnación, hecha visible, de toda la perfección divina": *"Gloria Dei est essentialis eius maiestas"* ("La gloria de Dios es la majestad que pertenece a su esencia", Polano). ¿Es posible, sin embargo, definir esta majestad con más precisión? ¿Habría que describir el resplandor de la δόξα indirectamente, a partir de su reflejo, del δοξάζειν que le responde, de la alabanza exultante de las criaturas, como la ofrecen perpetuamente los ángeles, y como deberíamos ofrecerla también nosotros? Barth intenta una respuesta más directa, planteando la cuestión de la "forma y figura" de la revelación.[25] De este modo, se enfrenta al concepto de belleza, que sitúa teológicamente frente al esteticismo, tras marcar cuidadosamente los límites: Hablamos de la belleza de Dios sólo para ayudar a explicar su gloria", que "en cualquier caso, también incluye y expresa lo que llamamos belleza". Partiendo del concepto agustiniano y escolástico de *la fruitio Dei*, extraído de la Escritura[26] , establece, con Agustín: "Las cosas no son bellas porque deleitan; deleitan porque son bellas" (*Ver. Rel.* 32, 59). Transpuesto para hablar de Dios, esto implica: Dios no es Dios porque sea bello; es bello porque es Dios". Una estética bíblico-teológica, por tanto, no puede orientarse sobre ningún concepto general ("metafísico") de belleza, sino que debe obtener su idea de

belleza de la auto-revelación única de Dios en Cristo, por la que este acontecimiento único que "rompe todo sistema", simultáneamente trasciende, critica y lleva a su cumplimiento los conceptos estéticos generales.[27] En lugar de ofrecer una estética que recorra toda la *Dogmática*, Barth ofrece tres ejemplos centrales, que reciben su poder probatorio del tercero. En primer lugar, la *esencia* de Dios es bella y perfecta en su "forma", porque en él, de un modo único y sobreabundante, "la maravillosa unidad -ahora desconcertante, ahora clara en sí misma- de identidad y no-identidad, de simplicidad y multiplicidad, de interior y exterior, de Dios mismo y la plenitud de lo que es como Dios", de "movimiento y paz", se da a conocer; porque, a diferencia de cualquier esencia mundana, él es idéntico en todo su ser con esta forma suya. En segundo lugar, este se hace más visible a un nivel más profundo, en la Trinidad de Dios, la "concreción" de su libertad y amor, y por tanto también de su "unidad de identidad y no-identidad". En Dios, hay "secuencia y orden", hay "relación" y "por tanto forma", pero esta forma es una vez más una con su libertad, amor y bienaventuranza: "en esta medida, la Trinidad de Dios es el misterio de su belleza". En tercer lugar, sin embargo, la Trinidad aparece por primera vez para nosotros con la Encarnación como "centro y meta, y por tanto también principio oculto de todos los caminos de Dios"; y ésta es la Encarnación en el hombre que carga con los pecados, que no tiene "ni forma ni belleza", en el que Dios entra aparentemente en lo que es lo contrario de sí mismo, y sin embargo: "precisamente así pone en acción y confirma su unidad consigo mismo. Por este camino revela su gloria. Tan profundamente se distingue Dios de sí mismo'. Es 'uno, y no aprisionado y obligado a ser sólo uno; idéntico a sí mismo, y sin embargo libre de ser otro. . . No en la tensión, la dialéctica, la paradoja y la contradicción", sino en "esta bella forma que despierta la alegría". La "belleza de Dios" en la "belleza de Jesucristo" aparece, por tanto, precisamente en el crucificado, pero el crucificado, precisamente como tal, es el resucitado: "en esta auto-revelación, la belleza de Dios abarca tanto la muerte como la vida, tanto el miedo como la alegría, tanto lo que llamaríamos feo como lo que llamaríamos bello". Y precisamente en esta altísima auto-revelación se ve la verdad de la primera descripción de la gloria: ser la auto-demostración de su amor en verdad y poder en todas las obras de Dios, que es entonces capaz, en el don del Espíritu Santo, de suscitar la respuesta de *glorificatio* por parte de la creación, al "apartar la mirada de uno mismo y mirarla hacia Cristo, en quien la

gloria y la glorificación se hacen absolutamente una". El lugar en el que esta glorificación puede dar gracias es "la forma de la Iglesia, del anuncio, de la fe, de la confesión, de la teología, de la oración", una forma auténtica y, por tanto, hermosa, cuya plenitud permanece en esta época todavía oculta a la propia Iglesia: "Este es el límite de esta forma". Hemos esbozado aquí el esquema de Karl Barth en nuestra introducción, no sólo porque concuerda con nuestro propio plan general, especialmente en lo que se refiere a la relación entre gloria y belleza, sino también porque ofrece al principio una visión de conjunto a la que nosotros mismos sólo podemos acercarnos lentamente. Debemos seguir el camino de aquellos *rudos* e *incipientes* que "al principio no son capaces de ver la luz de la belleza", como dice Orígenes, y que sólo se elevan hasta convertirse en "amantes de su belleza" cuando son "perfectos".[28] Este camino puede describirse mediante una expresión misteriosamente oscura de Jesús en el Evangelio de Tomás: "Las imágenes se revelan al hombre, pero la luz que hay en ellas está oculta en la imagen de la luz del Padre. Esta luz se revelará, y entonces su imagen quedará oculta en su luz".[29] El giro final de la frase puede ser gnóstico; la tendencia general del logion sigue siendo correcta. Confirma una vez más que no se puede ver sin ser arrebatado: así como Cristo (la "imagen") es "arrebatado" al Padre (en la Resurrección, y prolépticamente en la Transfiguración), para revelar plenamente el resplandor de Dios a través de la forma de la imagen, así nosotros debemos apartar la mirada de nosotros mismos, para poder "reflejar a cara descubierta la gloria del Señor, transformados a su semejanza" (2 Cor 3,18).

4. Ya hemos dicho que aquí no se presentará una teología completa de la nueva alianza. Todo está ordenado en torno al concepto rector de la gloria, y ha sido seleccionado con vistas a ello; sólo aquí, como mostró Karl Barth, este concepto alcanza su plenitud. Por tanto, ningún concepto disponible, ya sea de la metafísica o del Antiguo Testamento, puede determinar el camino de la investigación. A lo sumo, los temas abordados en la antigua alianza pueden apuntar en cierta dirección, pero en cada caso será necesaria una transposición total a la tonalidad de la nueva alianza. En la Biblia, el cumplimiento nunca es alcanzable mediante una pluralidad de promesas: es la nueva creación. Esto es doblemente relevante para nuestro tema, cuando se recuerda el gradiente interior que el concepto debe recorrer en la antigua alianza: partiendo de la experiencia del ímpetu de una presencia que se impone a la atención tanto del espíritu como de los sentidos, la

experiencia de un sujeto inmenso que se da a conocer de un modo inmediatamente físico y elemental, con una libertad y una vitalidad en su discurso y en la reivindicación que hace que obtienen para sí una escucha justa desde el principio-, luego a través de las muchas imágenes que se ramifican para retratar tal presencia de Dios, en experiencias proféticas originales, pero también en la adopción de formas de expresión mitológicas en la composición de la poesía de los Salmos, llegando hasta un cierto formalismo cultual que, en las narraciones históricas de los escritores sacerdotales, toma lo que no se puede controlar ordenadamente y lo domestica hasta el límite mismo de lo controlable, hasta que finalmente, después del exilio, el uso acumulado del concepto revela una pérdida de experiencia de la realidad, pero al mismo tiempo un anhelo y una necesidad crecientes de ella. En este punto, hay casi una anticipación de la intuición de Pablo: "Todos han pecado y deben prescindir de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Se trata del período intermedio entre la salida de la gloria de Dios del templo (Ez 9,3; 10,18; 11,22s) y su retorno, esperado para el período mesiánico (Ez 43,2s; Sal 85,10: "Ciertamente se acerca nuestra salvación... y la gloria de Dios habitará en nuestra tierra"; cf. Is 40,3-5). Y así, los que deben prescindir de la gloria van a tientas en todas direcciones, como ciegos, buscando participar de nuevo en la gloria que se ha desvanecido: miran al futuro temporal, que siempre significa, para el judío, la espera inminente del Fin, pero las promesas del Segundo y Tercer Isaías, con toda su urgencia, no se cumplen; Miran a las alturas del Cielo, desgarradas por la apocalíptica, primero en la visión del Hijo del Hombre en Dan 7 y luego en una oscura literatura piadosa que promete visiones místicas de la gloria del Cielo y del mundo venidero, subrayando así una vez más la privación en el mundo presente. Finalmente, miran a la amplitud del cosmos, donde los maestros de sabiduría ven la palabra de Dios y la sabiduría "gloriosamente" en acción; pero es bastante característico que Jesús Sirach modula de su alabanza de la gloria de Dios en la Creación a una mirada melancólica hacia atrás de un período sin historia a la época de los grandes héroes de los tratos de Dios con Israel, y la nota final suena en el esplendor perdido del sumo sacerdote Simón, el esplendor distintivo del Antiguo Testamento de la sacralidad figurativa.

Así, *la kabod* del Antiguo Testamento, su *doxa*, muestra una pendiente descendente acompañada de una disminución de su poder, la fuerza y la evidencia de su presencia disminuyen con la frecuencia

con que se la nombra y la urgencia con que se la exige. Es cierto que la ampliación de horizontes que se produce en el período postexílico - mesiánicamente, hacia el futuro; apocalípticamente, hacia el Cielo; sapiencialmente, hacia todo el cosmos y, por tanto, hacia la historia de los pueblos del mundo- se convirtió en un fundamento, indispensable en la historia de la salvación, para el cumplimiento en el Nuevo Testamento;[30] Pero tan lejos están de conducir sin solución de continuidad al cumplimiento, que ellos mismos abren el abismo entre la antigua y la nueva alianza por su agotamiento interior, que los llevó a su fin. Así Pablo ve más profundamente que la habitual historia filológica de los conceptos, cuando pone un adversativo πολλῷ μᾶλλον 'cuánto más', un avance cualitativo hacia arriba ὑπερβάλλουσα δόξα como línea divisoria entre la gloria de la 'dispensación de la muerte, esculpida en letras sobre piedra' que es en verdad una 'dispensación de condenación', y la gloria de la 'dispensación del Espíritu' y 'dispensación de justificación' (2 Cor 3.7-11). Esta cesura radical entre el ámbito de la promesa y el ámbito del cumplimiento hace dudar de que debamos seguir simplemente la línea directriz de la filología; ¿no es más bien nuestra tarea considerar en primer lugar el *asunto* en sí, que luego puede atraer hacia sí la antigua expresión, aunque ahora llena de nuevo contenido? Incluso en la antigua alianza, no cabe duda de que la materia existía antes de que se acuñara la palabra. Se trataba de una materia que no podía ser suficientemente contenida en ninguna palabra -pues, ¿quién puede decir lo que es *el kabod* de Dios?-, sino que se devaluaba continuamente, cuanto más se convertía la palabra en una moneda de uso cotidiano. Por tanto, en el plano del cumplimiento, hay que esperar que la acción de Dios, en la que quiere presentarse definitivamente y establecer su alianza definitiva, no se una al final de la antigua alianza, sino que comience de nuevo desde los orígenes, y revele así lo que *realmente* quería en su primera iniciativa, mientras que todo lo demás permanece como entre paréntesis ("la ley vino por añadidura", Rm 5,20), y debe permanecer entre paréntesis para la verdadera comprensión. Este es el razonamiento teológico que hace que Pablo salte por encima de Moisés para unir la fe en Cristo con la fe de Abraham. Y, lo que es más importante para nosotros, ésta es la razón por la que los Evangelios sinópticos comienzan describiendo el acontecimiento de Jesús sin utilizar el concepto de "gloria" (en sentido actual), situando el comienzo totalmente de nuevo en el punto en el que había comenzado el acto de Dios de hacerse presente: con el

ímpetu de la presencia, del sujeto que se abre paso y hace su propia impresión y expresión; comienzan con su fuerza y autoridad, que especialmente en Marcos suscita de nuevo el terror elemental ante Dios al pie del Sinaí (ἐκπλήσσειν, un estar estupefacto fuera de sí por el terror: Mc 1,22; 6,2; 11,18; intensificado por περισσῶς, en 10,26, por ὑπερπερισσῶς en 7,37). Sólo después de la pausa que los sinópticos han insertado de este modo, Juan puede considerar la transposición como plenamente lograda, y reivindicar una vez más la palabra *doxa* enteramente para la gloria del Nuevo Testamento (Jn 1.14): tanto es así, que explica la visión de Isaías en el Templo (y por tanto la *doxa* de la antigua alianza) como una visión proléptica de la gloria de Cristo (12.41). Análogamente, Lucas también hace que los dos grandes videntes de la gloria divina en el Antiguo Testamento aparezcan ellos mismos "en gloria" en el Tabor (Lc 9,31), pero luego los envuelve junto con Cristo en la nube del *kabod*, que lo identifica como el Hijo. Con esta vuelta al principio, sin embargo, no se nos retrotrae al Sinaí, a la dialéctica del fuego y el humo, el relámpago y la nube, la luz y las tinieblas, sino a un origen que se remonta mucho más atrás (ἀρχή, Jn 1,1), a aquello que era el verdadero propósito de la revelación de Dios en toda la revelación anterior de la gloria: su amor trinitario. La dialéctica de los signos del Antiguo Testamento, accesible a los sentidos, no era una simple "concesión" de Dios a la naturaleza sensible del hombre, si se considera desde este punto de vista, sino más bien un camino que conducía a la Encarnación, donde el amor eterno avanzará de otra manera, muy diferente, llevando a cabo todo el temor de Dios, más aún, todo el juicio rechazador de Dios, para demostrar su gloria más verdadera al "tener misericordia de todos" (Rom 11,32).

La estructura de este volumen está determinada por esta intuición, que inserta una pausa de contemplación para marcar la distancia entre la gloria del Antiguo Testamento y la gloria del Nuevo, pausa que exige el retorno a la significación original. Primero hay que hablar de la materia misma, que no lleva el nombre de "gloria", sino el de Jesucristo; después hay que seguir hablando de la aplicación de la afirmación de la gloria a él y a todo lo que le concierne; y en tercer lugar, hay que hablar de la respuesta del mundo, tal como ésta se modifica en el Nuevo Testamento: la glorificación de la gloria. En la primera parte, por tanto, donde la afirmación explícita queda entre corchetes, estamos sin embargo también centralmente en presencia del tema (filológicamente hablando, del significado original de *kabod*

como impulso imponente), del cuerpo, por así decirlo, que entonces será revestido con las vestiduras de la luz (Mc 9,3).

A modo de conclusión, algo más quedará claro. En la "enseñanza sobre el ver" del primer volumen ("ver la forma"), el término "estética" se tomó en el sentido kantiano como enseñanza sobre la percepción; mientras que ahora, al concluir la "enseñanza sobre el arrebato", debemos entenderlo como la auto-revelación de la gloria de Dios (su belleza teologal). De este modo vemos definitivamente lo que el primer volumen subrayó de muchas maneras en la enseñanza sobre la evidencia subjetiva y objetiva, que la forma establecida por Dios lleva en sí misma su fuerza probatoria y es capaz por sí misma de mostrarla a los ojos de la fe: pero es precisamente este poder de afirmarse, de demostrarse y de lograr aceptación por sí misma, lo que pertenece al sentido más originario de la gloria bíblica de Dios (como Karl Barth ha mostrado más arriba). Así pues, "ver" y "ser arrebatado fuera de uno mismo" no están totalmente separados, sino que están estrechamente implicados el uno en el otro;[31] fundamentalmente la teología y la dogmática no son separables. Si realmente hemos visto a Cristo, entonces también hemos visto, de cualquier manera, "su gloria, gloria como del unigénito del Padre" (Jn 1,14).[32]

Pero "ser arrebatado" debe entenderse en el sentido del Nuevo Testamento, como el hecho de que el hombre recibe un hogar a través de la gloria de Dios -a través de su amor-, de modo que ya no es un espectador, sino un cooperador de la gloria. El hombre es sacado de la alienación del pecado, y en este rapto llega a la vez a Dios y a sí mismo: a la vez a sus propias profundidades (que él solo nunca podría alcanzar) y a la verdadera comunión de los hombres (que sólo puede soportarse en Cristo). La tercera parte de este volumen, que trata de la glorificación existencial, demostrará también, por tanto, que la teología y la antropología se implican mutuamente. Allí donde el hombre es tan "desposeído" por el amor trascendente de Dios que él mismo se ve capacitado para una auténtica trascendencia, gana acceso a su propio y verdadero ser, que le estaba destinado desde siempre.

I. VERBUM CARO FACTUM

1. PRELUDO

a. Los fragmentos de la antigua alianza

Teológicamente, y por tanto también epistemológicamente, es y sigue siendo cierto que es la antigua alianza la que prepara el camino para la comprensión de la nueva. Por mucho que el Apóstol de los gentiles exima a sus oyentes de las antiguas observancias, no puede, sin embargo, ahorrarles un panorama de todo el acontecimiento de la salvación. Cuánto material del Antiguo Testamento impone Pablo a sus lectores de Roma, en su mayoría gentiles, cuando debe luchar al mismo tiempo en un frente judío y en un frente antinomiano![1] Esta gran grieta, que atraviesa el centro de la Escritura, refleja su contenido único e indivisible: la salvación por el juicio. En su punto final, la antigua alianza es un solo grito por su cumplimiento y, sin embargo, es incapaz en lo más mínimo de esbozar la forma de este cumplimiento que postula a través de toda su disposición. Mirando hacia atrás, desde el cumplimiento en Cristo, es posible mostrar que era precisamente esta forma la única que correspondía a los postulados, pero, del mismo modo, que esta forma nunca podría haberse redondeado hasta la plenitud a partir de los fragmentos de que disponía la antigua alianza. La plenitud no estaba presente en los fragmentos del mismo modo que la plenitud de un rompecabezas está presente en las piezas, demasiado difíciles para un niño que necesita la ayuda de un adulto para encajarlas; la plenitud aquí sólo se produjo a través de una síntesis posible sólo para Dios, pero absolutamente inabarcable para el hombre. A pesar de lo cual, la plenitud estaba presente en las piezas de tal manera que el hombre pudo reconocerla posteriormente, aunque en este acto de reconocimiento tuvo que reconocerla como obra única de Dios en la historia.

Al final del volumen precedente (III/2, 1, pp. 371-382), ofrecimos una nueva formulación del *argumentum ex prophetia*: las numerosas imágenes del Antiguo Testamento rodean y convergen en un punto medio que permanece abierto y no construible; mediante la existencia de Cristo, este punto medio es ocupado, sin lucha visible por alcanzar la síntesis; cuando los cristianos reflexionan sobre ello después de la Pascua, se ve que todas las imágenes fragmentarias se ordenan como automáticamente hacia este punto medio, y contribuyen a una

clarificación de la unidad. Dado que este argumento tiene consecuencias de gran alcance para la comprensión teológica del acontecimiento neotestamentario, se presentará aquí una vez más con un alto grado de formalización, y con referencia directa a nuestro tema. Dicho de este modo, podemos decir que el arco de la alianza establecido por Dios se apoya en dos pilares: en primer lugar, en el *dabar* de Dios, su Verbo activo de Sabiduría que realiza lo que Él quiere, que trata de establecer su justicia sobre la tierra en el pueblo elegido y de "echar raíces" (Eclo 24.12) en la tierra, porque aunque el hombre como mera criatura posee un cierto brillo reflejado de la gloria de Dios, sigue siendo incapaz, por sus propias fuerzas, de aportar una justicia distinta de la suya propia, y ante las exigencias de Dios, esta justicia es insuficiente, es más, en el fondo es una justicia que fracasa. En consecuencia, el otro pilar que sostiene la alianza no es simplemente el hombre, ni siquiera el pueblo elegido como tal, sino esa forma que representa la seguridad de la alianza, nunca plenamente realizada sino rota una y otra vez; y lo hace de tal manera que media entre Dios y el pueblo, llevando la culpa del pueblo y el castigo de Dios. Hemos visto cómo esta forma se hacía más clara y visible desde Oseas, pasando por el Moisés del Deuteronomio y los profetas mayores, hasta el "Siervo de Yahvé", En esta expresión más pura, la forma integra tres funciones, la del intermediario personal (función para la que se nombra a Moisés, en Ex 3, y a muchos jueces, reyes y profetas), la del sacerdote (que de hecho se separa por primera vez de la función de Moisés por su rechazo, en Ex 4, 13ss.13 ss.) encargada de los sacrificios cultuales que traen la reconciliación, y la función del animal sacrificado, cuya sangre corre en expiación y que se consume en el holocausto completo para gloria de Dios. En los Cantos del Siervo se allana el camino para la integración de las tres funciones, que sólo se hace realidad en la nueva alianza y se convierte en el tema dominante trabajado en la Carta a los Hebreos; sólo en la nueva alianza es esto posible, porque antes se interponía la imposibilidad de combinar la necesidad de morir (como "bestia de sacrificio") y la necesidad de vivir (como sacerdote reconciliador, profeta e intermediario). El punto medio del acontecimiento del intermediario se encuentra en su muerte (en Is 53, su verdadero papel sólo es reconocido después por los "muchos pueblos"), pero era absolutamente imposible, desde el punto de vista de la antigua alianza, reconocer que el que moría pudiera cumplir su papel como individuo que resucitaba de la muerte. Además, la Alianza, violada repetidamente por el

pueblo, fue un día considerada por la Palabra activa de Dios como definitivamente rota, disuelta, como incapaz de ser restaurada; el pecado era demasiado grande para la expiación que era posible por medio de los hombres (esto se ve en la desestimación por Dios de la intercesión de Jeremías); la gran ramera Jerusalén fue incendiada y destruida por el fuego de la gloria de Dios. Ciertamente, Dios debía permanecer fiel a sí mismo, y por eso debía tender la mano por encima de todas las catástrofes y prometer una alianza nueva y eterna; pero el acontecimiento del juicio por el amor herido de Dios, afectado en lo más íntimo de su corazón por el pecado, no era algo que pudiera ser reparado de nuevo. En presencia de este dilema surge (de forma directamente *apriorística*, desde el punto de vista de la antigua alianza) el postulado de un tal mediador (esbozado primero como concepto, descrito después por la Carta a los Hebreos), que soporta vicariamente el fuego destructor de la gloria de Dios-muriendo, pero a causa de que se muestra fiel bajo la prueba (por esto, debemos entender su obediencia), sobreviviendo a la muerte que experimenta. Para que esto sea concebible, hay un tercer requisito, lo que genuinamente no podría haber sido pensado: la unión del *dabar* de Dios con la forma humana del mediador expiatorio. (De este modo tenemos también la reunión de los dos acontecimientos que hemos aislado como los acontecimientos que cierran la antigua alianza, el "acontecimiento de la palabra" y el "acontecimiento de la sangre", que hasta ahora estaban impedidos de reunirse por las dos zonas reservadas indicadas por el mandamiento contra las imágenes y el mandamiento contra comer sangre). Era imposible que el hombre por sí solo, en su intercesión y en su sufrimiento por los demás, estableciera la justicia propia y completa de Dios sobre la tierra: pero era igualmente imposible que el *dabar* de Dios por sí solo asumiera esto, pues no puede eludir o superar la libertad dada por Dios al hombre (la libertad que lo ennoblece a imagen de Dios): pero esto podía lograrse mediante una forma que era la identidad absoluta de la Palabra de Dios y un hombre que en libre obediencia asumía sobre sí el pecado, ahora no sólo del pueblo, sino del mundo. En su muerte expiatoria, el juicio y la misericordia se unieron, de modo que el juicio final que debía traer la perdición se convirtió en una función de la misericordia final que deseaba establecer la nueva y eterna alianza de Dios con el mundo. Desde el punto de vista de la antigua alianza, esta identificación de los dos pilares sigue siendo impensable, pues parece eliminar el principio fundamental sobre el que se construye todo, a saber, la infinita

diferencia cualitativa entre Dios y la criatura. Incluso cuando se ha producido esta identificación, sigue siendo un misterio que nunca se desvelará del todo, pero que por la fuerza de su existencia arroja una luz totalmente nueva sobre Dios mismo y sobre su relación con el mundo: sobre Dios, porque el misterio del Dios-hombre revela necesariamente el misterio de la Trinidad dentro de la Deidad. La luz cae sobre la relación de Dios con el mundo, porque ahora, sin invadir la diferencia entre Dios y la criatura, el mundo puede encontrar en la vida de la Trinidad el espacio que le corresponde[2].

Sólo mirando hacia atrás desde el nuevo pacto es posible hacer cualquiera de estas consideraciones. Las líneas de la antigua alianza no convergen en un solo punto. Y todo lo que el judío pudo haber emprendido para forzar algo parecido a una convergencia, en su anhelo de cumplimiento, se mostró posteriormente como lo opuesto a la convergencia: él era un obstáculo en el camino de los planes de Dios, simplemente ocupando el lugar que Dios quería vacío, para llenarlo él mismo. Tan terrible fue el juicio de Dios en la destrucción de la ciudad santa y el abandono de la tierra santa, tan decisivamente había golpeado con su puño lo que quedaba en fragmentos, que el hombre, con toda la energía que dedicaba a los sacrificios y a la observancia de la ley, a buscar el retorno de la gloria de Dios examinando el futuro, el cielo y la creación, no fue capaz de reparar los pedazos rotos, sino que sólo pudo hacer aún más evidente lo que era terrible. El "reino" ya no era, en ningún sentido real, una opción; sólo era algo que había "entrado en escena entre los tiempos" y que había dejado tras de sí un gran páramo al desaparecer: "¿Dónde está ahora vuestro rey, para salvaros? . . aquellos de quienes dijisteis: "Dadme un rey y príncipes"? Os di un rey en mi furor, y os lo he vuelto a quitar en mi ira' (Os 13,9 ss.). Un reino judaico había perdido su significado teológico. Por eso Jesús, en sus discursos de juicio contra los fariseos y legalistas, y Pablo, mostrando la dialéctica trágica de la ley, deben empezar por abrir de nuevo el horizonte oscurecido, que permite ver la intención original de Dios (la fe de Abrahán y los profetas) y su gran acto final de juicio en la ruina de Jerusalén. Esta revelación no significa en absoluto el rechazo total del judaísmo; pues Jesús sabe cómo asir lo que es auténtico entre los escombros (cf. Mc 12,34), más aún, lo que es perfecto (*cf.* Lc 21.1-4), y cómo purificarlo y dar nueva integridad a los fragmentos en su persona, del mismo modo que Pablo conoce la santidad, la justicia y la bondad de la ley (Rom 7,12), y, cuando trata el error de sus hermanos judíos, habla con

toda consideración y cautela (Rom 10,2ss.). Sólo se rechaza la justicia propia humana, que se pone en lugar de la justicia que viene por Dios (en la fe abierta, en el espíritu de pobreza); es por esta justicia propia por la que se hace realidad presente el juicio pronunciado sobre Israel medio milenio antes. En las amenazas proferidas contra los religiosos hipócritas (Mt 23,13-33) y en la siguiente lamentación sobre Jerusalén, que asesina a los profetas y a la que le ha llegado su hora, sólo se hace presente la situación de Isaías y Jeremías, pues es bastante evidente, por el hecho de que Jesús, como todos los profetas, debe morir en Jerusalén (Lc 13,33), que él mira a "Jerusalén como un lugar de muerte".33), que considera a "Jerusalén" como el punto medio de la obra salvadora de Dios y como el punto medio de toda rebelión adúltera contra Dios; así, en la profecía sobre la destrucción del Templo, que sigue inmediatamente en el texto, una profecía que contiene rasgos escatológicos, no debemos mirar tanto hacia adelante, a los acontecimientos del año 70 d.C., como hacia atrás, a los acontecimientos del año 70 d.C., y no debemos mirar tanto hacia atrás, a los acontecimientos del año 70 d.C., sino más bien hacia atrás. Lo que entonces sucedió en el curso de la historia y, por tanto, como un tipo, se reproducirá en el acto definitivo de Dios y se convertirá realmente en un acontecimiento del fin de los tiempos.[3] Pero precisamente por esta razón, no debe separarse del contenido más íntimo del período del exilio, el sufrimiento del Siervo de Yahvé, que, igualmente a través de un período de quinientos años de silencio, adquiere su verdad y eficacia concluyentes en el sufrimiento escatológico bajo el juicio de Jesucristo. Podemos expresarlo con otras palabras: los logia del juicio, expresados todavía en el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento y en parte en el lenguaje de la apocalíptica, que ponen fin a los Evangelios sinópticos (por muy compuestos que éstos sean, desde el punto de vista literario, en sus diversos aspectos), hacen presente el acto histórico conclusivo de salvación de Dios en la antigua alianza, y lo preparan para su integración en la síntesis de su acto escatológico de salvación en el Nuevo Testamento en la Cruz y Resurrección de Cristo. Mientras que Jesús expone más el pecado personal y la contrariedad del legalismo, que asumirá él mismo como portador personal del pecado, Pablo saca más a la luz el carácter provisional de todo el orden de la ley, que es la ocasión de la tentación de la justicia propia para el pecador, que expone así su oculta falta de redención, por lo que sólo puede entenderse como un momento intermedio en la historia de la fe-pacto (entre Abrahán y Cristo). Las teologías de Mateo

y Santiago no contradicen esto, porque incluso ellos -en su estimación más positiva de la ley- ven su integridad sólo desde el punto de vista del Nuevo Testamento de trascendencia radical del tiempo y del nivel de sus ruinas (Mt 5,19s; Stg 2,10s).

Así, las tres formas del judaísmo de alcanzar la gloria perdida de Dios sólo pueden encontrar un hogar en la unidad de la nueva alianza mediante su total desmantelamiento. La imagen del Mesías venidero debe romperse a través de la imagen del Siervo sufriente de Yahvé (que, para los judíos, no podía unirse a ella); la apocalíptica debe sufrir una transformación completa de significación, y humillarse al papel de una función de la muerte y resurrección del hombre Jesús; la enseñanza sapiencial sólo puede ser utilizada cuando se deja medir y alinear con el escándalo de la Cruz y de la "locura de Dios" que aparece en ella, pues el "señor de la gloria" debe ser crucificado (1 Cor 2, 8).8). Este triple fracaso (y la salvación "como a través del fuego", 1 Cor 3,15) forma parte del proceso de hacer presente de nuevo el gran fracaso de Israel y su pérdida de la gloria de Dios en el pasado. Pero, para resumir una vez más lo dicho al principio, este fracaso no era más que la proclamación de que Dios en la alianza preveía un edificio más alto que el visible en los cimientos del Antiguo Testamento. El Adán creado como imagen de Dios (el "primer" Adán) no podía soportar el peso suficiente que le permitiera ser el segundo pilar que soportaría toda la bóveda de la alianza eterna que Dios quería establecer con el mundo. Y ello por la sencilla razón de que era mortal; pero el contenido de la alianza de la que era copartícipe era divino y, por tanto, inmortal. La ruina, la muerte y el Hades debían ser asumidos en el acto de la alianza: esto sólo era posible si el Verbo de Dios se hacía carne, si la vida eterna asumía la muerte (como juicio, ruina, Infierno) como hombre, y la convertía en pasado en sí mismo: "Yo *estaba* muerto, pero he aquí que vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del Hades" (Ap 1,18). Sólo entonces "la justicia de Dios" se establece en la tierra como en el cielo (Mt 6,10); sólo entonces la Palabra de Dios, enviada al mundo, vuelve a él con toda su cosecha e igual resonancia (Is 55,10s.En el sufrimiento absoluto del juicio y su superación en la elevación del hombre a Dios, la gloria imperfecta de Dios en el Antiguo Testamento debe manifestarse en el Nuevo Testamento como la gloria perfecta de su amor que supera todas las cosas. Y si en el período de la gran profecía la insuficiencia de los hombres se manifestó como un todo -tanto, que ni siquiera la oración de intercesión más fuerte del

individuo pudo ya equilibrar la balanza que se hundía (Jer 7,16; 11,14; 14,11s.)- si se hiciera visible esa solidaridad en la insuficiencia, a partir de la cual podría desarrollarse una doctrina del "pecado original", entonces la expiación del "nuevo Adán" se verá obligada a efectuar una solidaridad más profunda en oposición a ésta, de acuerdo con el principio paulino de la superabundancia en el establecimiento de la justicia universal de Dios (Rom 5,15.17.20). Esta solidaridad, por la que la justicia de Dios pasa de uno a "todos", corresponde en la tierra a la solidaridad trinitaria de amor en el cielo.

b. Reunir y entregar: el Bautista

El "heredero de todas las cosas" (Heb 1,2) no debía heredar un señorío sobre las ruinas; tuvo lugar algo inaudito, a saber, que el sentido y el contenido originales de la primera alianza resucitaron intactos en una forma que le puso fin para que, restablecido su brillo original, se despojara de sí mismo en favor de la nueva forma: de punto medio a punto medio y, sobre todo, de persona a persona. No se trata de un "movimiento" -el grupo de los discípulos de Juan Bautista sigue siendo sombrío e irrelevante, como los grupos de profetas que rodeaban a la figura solitaria y única de Elías, y las fricciones entre este grupo y los discípulos de Jesús siguen siendo irrelevantes1 -, sino de un encuentro visto en variaciones siempre nuevas de luz y sombra. Cada uno se pronuncia sobre el otro y se posiciona frente a él con un énfasis, con una minuciosidad que asombra tanto, teniendo en cuenta la brevedad de los evangelios, que se comprende que los dos personajes que se miden entre sí, como todos los grandes personajes de la historia de la salvación, no sólo son "enviados en misión", sino que son misiones personificadas, encarnaciones, ideas corporales, que como tales llevan en sí épocas de la historia de la salvación y despiden épocas de sí mismas (*cf.* Heb 7,9s.): se trata, pues, de un encuentro en el que cada uno de los dos personajes es "enviado en misión".9s.): así es como Moisés representa "la ley" y Elías "la profecía" en la escena de la transfiguración. A partir de aquí, podemos reconocer inmediatamente que, cuando se le pregunta quién es, el Bautista, que debe encarnar de forma concentrada el núcleo resplandeciente de la primera alianza, no puede identificarse ni con el "profeta" ("como Moisés", Dt 18,15), ni con Elías (Mal 3,23), ni con el Mesías, en vista del cual debe "despejar el camino" (Mal 3,1, siguiendo a Is 40,3). Él, como todos los "enviados", no sabe quién es, tanto más cuanto que su misión es la más

grande que ha recibido todo nacido de mujer (Mt 11,11) y, por tanto, la menos encuestable. Sólo conoce su encargo, ser voz que llama (en realidad, voz que es llamada)[2] en el desierto: "Despejad el camino del Señor", y llevar a cabo esta limpieza de los corazones con toda la fuerza de su existencia: mediante una palabra que le es dada directamente por Dios con una inmediatez sin precedentes (Jesús da testimonio de él: "Sí, os digo que es más que un profeta", Mt 11,9), y mediante un acto que le es confiado (Mt 11,9.9), y a través de un acto que le es inspirado de forma igualmente directa y sin conexión con nada ya existente[3] (Jesús también da testimonio de ello: el bautismo de Juan es "del cielo", Mt 21,25).

Las características aparentemente dispares del Bautista en los Evangelios se unen para formar una figura impresionante sólo cuando se consideran conjuntamente en la unidad de su misión que va más allá de todas las fronteras. Esta misión supera no sólo la comprensión de sus discípulos, sino también la autocomprensión posible para el propio enviado. Puesto que su misión , por una parte, se remonta al núcleo de la antigua alianza y, por otra, da el salto de la trascendencia anticipándose al núcleo de la nueva alianza, sólo puede entenderse como forma si se le permite permanecer en esta suspensión única e irrepetible.

El acontecimiento del Bautista es, ante todo, el hecho de que la historia de la salvación, que en efecto (aparte de un exiguo postludio) había llegado a su fin con la destrucción de Jerusalén y el destierro,[4] para dar paso al "período vacío" de quinientos años, se pone de pronto de nuevo en movimiento. Pasando por encima de toda apocalíptica, vuelve al centro de la gran profecía, que siempre estuvo íntimamente relacionada con la inminente espera del Día del Señor;[5] la proclamación de juicio y la llamada al arrepentimiento de Juan tienen la misma cualidad que las de Amós o Miqueas, Jeremías o Ezequiel. Tienen asimismo la misma indisoluble doble cara: declaración de la ira y buena nueva (Lc 3,17s.) del perdón de los pecados sobre la base de la conversión penitente (Mc 1,4), dirigidas al presente, sin mirar hacia adelante como la apocalíptica a la separación de dos clases en el juicio venidero. A diferencia de todos los movimientos mesiánicos contemporáneos, la llamada del Bautista es totalmente apolítica, puramente religiosa. Su exigencia ética -de la que Lucas intenta dar un esbozo[6] - es tan sencilla y directa como la exigencia altruista de la ley y la profecía originales: compartir con los pobres y practicar la justicia en la abnegación y la limitación de uno mismo; esta enseñanza

prepara el camino y se desliza hacia la exigencia ética de Jesús, que al principio parece no hacer más que repetir lo que ya se sabe (Mt 7,12; 23,23). Juan exige fidelidad a Dios, al sentido originario de fidelidad a la verdad, que muestra la autenticidad de su vuelta arrepentida a Dios en "dar fruto" (Mt 3,8), y en renunciar a todo intento de encontrar "seguridad" ante Dios apelando a la ley[7] o a la alianza ("Tenemos a Abrahán por padre", 3,9). Con el peso y la autoridad de la profecía más antigua, Juan señaló las piedras de la orilla del río: "Pero yo os digo que Dios puede suscitar hijos a Abrahán de estas piedras". Y cuando prosigue: "Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol", no se refiere sólo a la podredumbre presente, que caerá y se derrumbará en el fuego, sino que se extiende incluso a la raíz viva de la alianza, que queda así expuesta: Abraham no se queda quieto, sino que también él es atrapado en el movimiento hacia delante. Del mismo modo, Jesús rechazará la jactancia de los judíos de ser hijos de Abraham (sin sus obras), y se situará ante Abraham (Jn 8,39s, 56s). Si el Bautista trabaja para preparar al "más fuerte" que vendrá después de él (Mt 3,11 par.), que "limpiará su era con el trillo en la mano", entonces le habrá "despejado el camino" no sólo hasta Elías y Moisés, sino hasta los orígenes en Abrahán. Precisamente por esta razón, el Cuarto Evangelio interpreta correctamente cuando hace decir a Juan: "El que viene detrás de mí se sitúa delante de mí, porque era antes que yo" (Jn 1,15.30). Así pues, en principio ya se ha abierto un lugar más allá de Israel -también los no judíos acuden al Bautista y son enseñados por él-, al igual que en la antigua alianza, Dios siempre se reservó sus propios caminos con los demás pueblos. Pero Israel mismo debe ponerse en camino de nuevo, pues desde el Exilio ya no existe. El mensajero, enviado por Dios ante su rostro en Malaquías (3,1), tiene también el encargo de "volver" los corazones de los padres a los hijos, y de los hijos a los padres (4,6); esto lo retoma el nieto de Ben Sirach y recibe explicación y ampliación en la "restauración de las (doce) tribus de Jacob" (Eclo 48,10). La palabra "restauración" (*apokatastasis*) es aplicada al Bautista por el propio Jesús (Mc 9,12 par.; *cf*. Lc 1,17) antes de ser aplicada a Jesús (como su propio precursor para el día de la Parusía) en el sermón de Pedro (Hch 3,21).

La palabra de Dios llega a Juan en el desierto. Era de ascendencia sacerdotal, pero el nombre que el ángel ordenó que se le diera indicaba que había sido elegido de entre todo el sacerdocio del Antiguo Testamento.[8] Su morada en el desierto no era como la de los hombres de Qumrán, sino de soledad, vestimenta ascética y extrema

frugalidad; tampoco su mensaje era como el de los movimientos mesiánicos políticos que en su mayoría partían del desierto, pues su mensaje era de pura historia de salvación. Esto permite despertar de nuevo los orígenes de Israel en el concepto del desierto. El desierto es el lugar al que Dios quiere volver a cortejar al apóstata Israel, como un novio a su amada, para hablarle allí al corazón (Os 2,16); pero no sin "desnudarla y dejarla como un desierto" (Os 2,5). El desierto es el estado terrible y glorioso de la entrega a Dios: la mayor tentación (entre demonios y fieras) y la mayor intimidad nupcial (Jr 2,2). La "travesía del desierto "[9] es ineludible para Jesús, pero también para los cristianos (1 Co 10,6; Hb 3,8-11), para quienes es el lugar donde la Palabra de Dios, como una espada de doble filo, penetra hasta lo más profundo de las articulaciones y los tuétanos, los pensamientos y las intenciones, y lo pone todo al descubierto (Hb 4,12s). Es el lugar donde se aprende a orar y donde se puede enseñar a orar (Lc 11,1). Es el lugar donde no hay puntos fijos, sino donde sólo se permite una existencia nómada sobre la tierra (Lc 3,3), como la que Israel llevó en otro tiempo bajo la guía de Dios, y que también Jesús, impulsado por el Espíritu, volverá a llevar ("no hay donde reclinar la cabeza", Mt 8,20).

Lo que hace Juan, humanamente considerado, es una temeridad: se expone sin reservas a la Palabra de Dios. En ningún sentido establece un "monasterio en el desierto", ni se "retira del mundo"; más bien se ofrece como el último peldaño al pie de la "escalera de la obediencia" profética,[10] antes de que el pie descendente de Dios toque definitivamente el suelo. Su aparición bajo el signo del "ayuno" que le debilita (Mt 11,18), y de una vida nazarena hecha especialmente para él, es su contribución que le permite ser colmado por el "Espíritu Santo", para que pueda devolver a la generación posterior el modo de pensar de la anterior, como "profeta del Altísimo" "en espíritu y fuerza", y "preparar así al Señor un pueblo dispuesto" (Lc 1,16s., 76). Él no será más que la "voz" del verdadero convocador, pero una voz que realiza lo que declara y, de este modo, hace vomitar sus pecados a aquellos a quienes se dirige, para que luego pueda agarrarlos, imponerles las manos y sumergirlos en las aguas purificadoras (Mt 3,6), y hacerlos de una vez por todas a prueba del "fuego inextinguible" (Mt 3,12) que se acerca. El símbolo de su bautismo se sitúa ya entre el Diluvio[11] o el Mar Rojo en el que se ahogaron los hombres,[12] y el sacramento escatológico cristiano de la salvación (1 Pe 3,20s).

Pero todo este "restablecimiento" del contexto original de la alianza es un paso adelante para el que se atreve a obedecer,[13] no sólo en el acto de proclamar el hacha puesta a las raíces y la inminencia amenazadora de la ira destructora, sino más concretamente en la "carrera previa" del propio proclamador. Porque esto pone en movimiento toda la estructura de la alianza, ya que él es impulsado simultáneamente por el que está forzando y empujando detrás de él (ὀπίσω μονς) hacia un vacío abierto que es como una imagen especular del 'seguimiento' posterior (ὀπίσω μου ἐλθεῖυ, Mc 8.34 par.); porque él presiona hacia el que empuja detrás de él, y en consecuencia 'no lo conoce' (Jn 1.30, 33). ¿Es Dios, con su "fuego refinador" y su "jabón de lavandero" (Mal 3,1s)? ¿O el "ángel de la alianza" *(ibíd.)*? ¿O el "que viene como un hijo de hombre" (Dan 7.13a Teodoción)? ¿O el anunciado en Gn 49,10, texto que la tradición precristiana considera que se refiere al Mesías? ¿O realmente un hombre, a quien se puede plantear la pregunta: "¿Eres tú "el que ha de venir", o hemos de esperar a otro?" (Mt 11,3)? La forma de la aparición escatológica de Dios tiene muchos contornos indefinidos, y no se puede precisar[14] ; sólo es cierta la venida, que se adelanta desde atrás, así como el hecho de que el que viene será "más fuerte" (Mt 3,11), lo que en el evangelio de Juan se aclarará teológicamente: más fuerte, porque anterior en su ser, y estableciendo así la etapa preliminar del Bautista (Jn 1,30). Dios viene "con fuerza" (Is 40,10), y es a esta presión impulsora, que de repente con la venida del Bautista se da a conocer como los dolores del parto, a lo que de alguna manera debe referirse el ya inexplicable logion de Jesús: podemos traducir: "Desde los días de Juan el Bautista el reino de Dios se abre paso con fuerza" (Mt 11,12). Pero nadie, ni siquiera el Bautista, pudo unir las múltiples caras del Dios que vendría, que se encuentran en el Antiguo Testamento, en una sola cara: vienen la ira y la división absoluta, el com y la paja serán separados en el viento de Dios-y, sin embargo, el encargo de abrir camino a Dios en el desierto es una llamada de salvación, el regreso a casa desde el exilio con el Dios que se adelanta por el desierto para llegar a la patria.

El paso con el que la antigua alianza sale de sí misma hacia lo que está por venir, estaba claramente destinado a provocar un desconcierto total: "¿Eres tú?". El limpiador del Templo tal vez hubiera encajado en la idea del Bautista, pero ¿qué decir del que respondía a las preguntas de los discípulos de Juan con la imagen del Salvador (ἔργα Mt 11,2: la conducta de Jesús) de Is 35,5s. y 61,1, la misma

imagen que Lucas utiliza programáticamente para el Salvador desde el principio (Lc 4,18s.)? Sin embargo, la pregunta de Juan, que se debate entre sus dudas, presupone un reconocimiento oculto, infinitamente misterioso, que no puede revestirse de palabras, una iluminación de la certeza de que el que presiona desde atrás ha alcanzado ahora una posición *frente* al Bautista, que el paso de trascendencia de la antigua alianza "restaurada" ha alcanzado lo trascendente, que la descarga y la entrega de las llaves han tenido lugar objetivamente. Y es imposible dudar de que este punto de inflexión de los tiempos ocurrió cuando Jesús fue bautizado por Juan, en el acontecimiento que de nuevo hizo añicos todas las expectativas del Bautista (incluso las más abiertas, las más obedientes), como en parte insinúa la posterior reescritura en Mateo: "Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?" (3.14). El Bautista prepara al pueblo para el Señor, despeja el camino, y Jesús aparece en escena en medio de esta actividad, no como su objetivo, ni siquiera para relevar a Juan en el trabajo, sino para dejarse trabajar. Mateo le da un lugar en su esquema de cumplimiento ('Nos conviene cumplir toda justicia'), pero en realidad, Jesús acepta el bautismo en solidaridad con los pecadores arrepentidos, el 'más fuerte' que ha de venir se convierte en el 'más débil' en su venida, y el que es 'el más grande entre los nacidos de mujer', al verse obligado a bautizar al Dios obediente en el abismo de las aguas, pierde el poder de su grandeza en favor del que es el más pequeño: Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él" (Mt 11, 11b).11b); este "más pequeño" es, sin duda, el propio Jesús.[15]

Este acontecimiento "en los orígenes de la historia" sólo puede describirse inadecuadamente con las palabras y las imágenes de la historia, y sólo con aproximaciones, pero queda atestiguado por las palabras del Bautista sobre el aumento de Jesús y su propia disminución, sobre su alegría como "el amigo del novio" (Jn 3.27-30), que quizá sea la descripción más original del Evangelio de Juan sobre la relación entre el Bautista y Jesús.[16] También tenemos la retoma de una leyenda popular de [17] que decía que el Mesías podía vivir desconocido para los demás y para sí mismo en medio del pueblo, y debía ser ungido por un profeta (Elías) y revelado a todos: es con esta imagen con la que Juan ha revestido el encuentro en su primer capítulo. Aquel que es desconocido para el Bautista y para todos los demás, pero que está presente en medio de ellos, debe ser revelado personalmente al Bautista por el descenso del Espíritu, para que él pueda revelarlo a los demás y dar testimonio de él. En los evangelios

sinópticos, esto sucede en el bautismo de Jesús.[18] Sin embargo, este "reconocimiento" del "que ha de venir" deja lugar a dudas y preguntas: y puesto que éstas no se le niegan al Bautista, sino que se le conceden, vemos que no se queda estático en su encuentro con el que lleva la nueva alianza, sino que es arrebatado a la novedad. Las palabras de Jesús en Lc 16,16: "La ley y los profetas eran hasta Juan; desde entonces se anuncia la buena nueva del reino de Dios", podrían dejar en la incertidumbre si Juan se sitúa antes o después del límite trazado: es improbable que represente la "línea fronteriza", como se ha dicho, pues sería mejor hablar de una "transición deslizante".[19] Pero incluso eso es inexacto. Juan es él mismo la antigua alianza que se trasciende a sí misma, y en este acto de trascendencia descubre la nueva alianza que ya yacía oculta en ella (*Novum in Vetere latet*), y precisamente en el acto de entregarse y desaparecer y dejar espacio es asumida y dada una interpretación por la nueva alianza (*Vetus in Novo patet*). Y todo esto deriva del hecho de que el Bautista encarcelado y decapitado es finalmente (junto con todos los profetas, Lc 13,33; Mt 23,37) uno que 'es entregado' como Jesús: παραδοθῆναι (Mc 1,14; *cf. Mt* 4,12) es la palabra especialmente reservada para la pasión de Jesús. Cuando Jesús no rescata al Bautista, sino que (en los sinópticos) toma su entrega precisamente como preludio y liberación para su propia misión, se orienta una última vez hacia él y, de hecho, se solidariza con él precisamente en este destino. Cuando identifica al Bautista con el Elías que se espera para el final de los tiempos, lo hace precisamente señalando el destino de sufrimiento del antiguo profeta: 'Elías viene y ha de restaurar todas las cosas; pero yo os digo que Elías ya ha venido, y no le conocieron, sino que hicieron con él lo que quisieron' (Marcos añade, con referencia a Jezabel en I Reyes 19.2-10, 'como está escrito de él'). Así también el Hijo del hombre sufrirá a manos de ellos" (Mt 17,11s). El mediador y profeta que sufre por obediencia pertenece a la "restauración" (*apokatastasis*) de la realidad central de la alianza desde Moisés hasta el exilio, y es precisamente en esto donde reside la solidaridad más íntima entre la antigua alianza y la nueva: cuando Jesús se da un lugar en la serie de destinos proféticos, los asume todos a la vez, para darles un cumplimiento que está más allá de ellos (*cf* Heb 11 y 12.1-3).

Aquí cabe preguntarse si Jesús, al acudir a Juan, no acepta de él nada más que el acto del bautismo (puesto que la "voz que grita" en Juan es una con su acto sacramental), o si no es más bien el caso que se ve realmente afectado por esta voz y despierto a su propia misión.

Literalmente, y como corresponde a su propia naturaleza, pone en práctica un seguimiento (ὀπίσω ἔρχεσθαι) en relación con el Bautista y con la alianza que encarna, que es análogo al que más tarde reclamará para sí de sus discípulos. Si es así, sería el Cuarto Evangelio, que no conoce una sucesión directa de las dos misiones, sino más bien un tiempo de contemporaneidad en una relación laxa, el que está más cerca del hecho histórico real: aceptación por Jesús del bautismo y de la llamada al arrepentimiento, y reconocimiento por el Bautista de la verdadera novedad del que lleva el Espíritu como aquel que está absolutamente consagrado, el "Cordero de Dios, que lleva el pecado del mundo" (Jn 1,29.36). Y su 'desaparecer' (3.30), su dar testimonio señalando lejos de sí mismo (1.7s., 19s.), reconoce precisamente el límite de la antigua alianza, pero traspasa este límite, porque también Jesús de manera abundante 'no da testimonio de sí mismo (5.31) y, como la palabra que grita (7.37) es la palabra que se entrega (3.16). De acuerdo con esto, el Bautista indica a los discípulos que le siguen que sigan al que viene detrás de él (1.36s).

A esta dialéctica que resulta de la sucesión de los testamentos pertenece el motivo subordinado del "retorno de Elías", que aparece (en Marcos y Mateo) y vuelve a desaparecer (en Lucas y Juan)[20], pues esta dialéctica se concentra en la perspectiva de la interacción de dos personas. De la identificación del precursor de Dios en los últimos tiempos en Mai 3.1 con el Elías (que regresa) del apéndice a Malaquías (3.23) y el desarrollo ulterior de esta expectativa en Sir 4.8.1 de, a la difusión popular del retorno escatológico de Elías[21] y al intento de aplicarlo a toda figura mesiánica (*cf.* Mc 9,11)[22] , al Bautista (implícito en la identificación de Is 40,3 con Mai 3,1 en los sinópticos, claro en Lc 1,17) y al propio Jesús (Mc 8,28). No son las semejanzas externas, como la de la vestimenta, las que ponen en juego el nombre de Elías[23] , sino su función de precursor. Cuando Jesús responde a las preguntas dubitativas identificando al Bautista y a Elías (Mc 9,12s; Mt 17,11s), lo hace sólo en el contexto de la expectativa actual del Elías que regresa como "restaurador" antes de la irrupción del definitivo. El carácter provocador de esta declaración se expresa en la frase introductoria: "Si estáis dispuestos a aceptarlo, él es Elías, el que ha de venir" (Mt 11,14), por la que se identifica, de forma oculta pero inequívoca, como el que ha de venir el último de todos, con el que irrumpe el Día de Dios. Pero la afirmación desafiante es dura y punzante, precisamente en la inesperada caracterización de este Elías que ya ha venido como el que ha sido entregado ('Hicieron

con él lo que quisieron'), y en que Jesús se solidariza así con él. El quid reside en estos dos pensamientos; la expectativa popular como tal no tiene interés para Jesús, pues de otro modo no podría haber elevado al Bautista por encima de la generalidad de los profetas para ser el representante universal de la antigua dispensación. Del mismo modo, el propio Bautista no puede tener ningún interés en esta identificación: es una voz en el desierto, nada más. Así, Lucas puede omitir el motivo casi por completo y, de hecho, lo corrige tranquilamente en un lugar: en Marcos y Mateo, los discípulos de Juan enviados a Jesús le preguntan: "¿Eres tú?', y él responde con una alusión al texto de Isaías sobre las maravillas del final de los tiempos, pero en Lucas, el texto de Isaías retrocede para convertirse en el tema del primer sermón de Jesús, en el que se refiere precisamente a las maravillas de la época de Elías y Eliseo (Lc 4,25ss.); varias de las narraciones de los milagros de Jesús se relatan como repeticiones y cumplimientos que superan aquellas maravillas de antaño. Aquí, por tanto, la antigua alianza muestra un excedente que no posee el Bautista, que no obra prodigios, sino que está guardado para aquel que es el prodigio de Dios hecho hombre. El Bautista cumple su papel entregándose a sí mismo; por encima de él, Elías y Moisés vienen a Jesús transfigurado como símbolos reales, para que por su parte también sean absorbidos en el cumplimiento[24].

El drama entre Juan y Jesús es el drama entre dos personas, que son verdaderamente libres de tomar decisiones, y como tales contienen cada una un mundo en sí mismas, y tienen responsabilidad sobre él. No es sólo que *signifiquen* (quizá signifiquen algo múltiple), sino ante todo que son indivisiblemente ellos mismos, y como tales tienen significado; precisamente en su personalidad única, ambos se trascienden a sí mismos: Juan es la voz, Jesús la palabra.[25] El campo está dominado, primero materialmente y finalmente de manera bastante formal , por la pregunta sobre la persona: no sobre Qué, sino sobre Quién. ¿Eres tú?", pregunta el Bautista a Jesús (Mt 11,3). Y en el desarrollo posterior del Evangelio de Juan, se le promete al Bautista: "Aquel sobre quien veas que el Espíritu desciende y permanece, ése es" (Jn 1,33). Jesús responde definiéndose indirectamente a sí mismo a partir del Bautista, a quien describe bajo la clave de Elías, es decir, la encarnación de la profecía. Jesús mismo debe enfrentarse repetidamente a la pregunta: "¿Quién eres tú?" (Jn 8,25), y de hecho él mismo provoca la pregunta (Mc 8,27ss. par.), y es sólo él quien queda cubierto por la definición del Bautista, cuando las "autoridades"

intentan en vano arrancarle una definición ("¿Quién eres tú?", Jn 1,19.22) para poder atarlo a algo limitado -él mismo escapa de ellos refiriéndose a la voz que originalmente (en Isaías) es sólo una llamada de Dios. Agustín capta el contenido de este "Quién" en la doble vertiente de su concepto de *persona*: "alguien" y (precisamente en ello) "uno que desempeña un papel": *Collige tanquam in unum omnes voces quae praecesserunt Verbum et eas omnes constitue in persona Joannis. Harum omnium sacramentum ille gestabat, harum omnium persona sacrata et mystica ille unus erat . . . Ergo omnium vocum persona Joannes, Verbi persona Christus*.[26] Así pues, es *interiectus times*, como *persona vetustatis, praeconium novitatis*,[27] pero -consagrado y comisionado en el vientre de su madre por el Verbo encarnado- al mismo tiempo un límite que ha sido cruzado, pues no predice lo que está por venir, sino que "lo señala con el dedo".[28] Lucas supo incluir toda la interacción del encuentro de las dispensaciones en las imágenes de sus narraciones de la infancia: el maravilloso proceder de la "voz" del padre sacerdotal que se había quedado mudo (privado de profecía) en su incredulidad, el encargo y la impartición del Espíritu para la "voz" del "Verbo" llevado en el vientre de María, de modo que el que iba a ser "el profeta del Altísimo" aparece como alguien caracterizado personalmente de un modo único: "¿Qué será, pues, este niño?(Lc 1,66). He aquí la teología simbólica en una compresión casi sin analogía.

c. Jesús hace su aparición: recapitulación

A la "aparición" (παραγίνεσθαι) del Bautista corresponde la "aparición" de Jesús cuando se acerca a él; en Marcos, el bautismo de Jesús a manos de Juan se erige sin ninguna historia precedente como el acontecimiento en el que la profecía que se ha dibujado y el cumplimiento de la profecía encajan paradójicamente el uno en el otro. Le sigue inmediatamente la breve narración de la tentación, en la que el abismo del agua física se transforma en el abismo espiritual que la interpreta, el abismo en el que debe sumergirse el que trae el cumplimiento. Mateo y Lucas construyen cada uno una narración de la infancia antes de este díptico, de modo que el bautismo pasa a la posición central, como acto decisivo de la designación por el Creador del que cumple, mientras que las narraciones precedentes permanecen en la media sombra de este acto al que apuntan, y la tentación es la primera deducción general del acto de designación, con el que se

mantiene en estrecha relación todavía, antes del comienzo de la actividad individual de Jesús (que tiene su propio preludio significativo en Lc 4.14-21 y Mt 4.12-16).14-21 y Mt 4.12-16). 1 Todo el tríptico de la aparición de Jesús está regido por una imperiosa propulsión de la necesidad, en la que (tanto en Mateo como en Lucas) se dejan sentir por doquier la voluntad divina directa que actúa eficazmente, el "Espíritu" impulsor y la obediencia humana que es impulsada. Pero esta fuerza que empuja e impulsa es tal que puede entenderse en los tres paneles del tríptico como la recapitulación de la historia de la salvación que se ha producido de nuevo en el río Jordán: En consecuencia, no se limita a asumir y descartar sin esfuerzo lo que había sido llevado hasta el tiempo del cumplidor, sino que empuja en dirección contraria, de vuelta a lo que ha de cumplirse, y toma sobre sí toda la "promesa" hasta los orígenes, para llevarla desde abajo y desde dentro (no sólo desde arriba, como seguramente esperaba el Bautista) hasta el "cumplimiento".[2] Si Jesús no hubiera venido verdaderamente de abajo (de las profundidades, del interior de la *filia Sión*), entonces no habría venido verdaderamente de arriba. Si no hubiera llevado toda la historia de Israel (y por tanto del mundo) con Dios en sí mismo, entonces no habría podido ser la última palabra de la historia de Dios con Israel (y por tanto con el mundo). Consideraremos esto desde el punto de partida del acontecimiento del bautismo, y luego miraremos primero hacia atrás, al relato de la infancia, y luego hacia adelante, al relato de la tentación.

1. *El bautismo*. Cuando Jesús sale al encuentro del *kairós* profético representado por el Bautista -de su patria de Galilea a la patria del Bautista en el desierto y el Jordán- es un primer acto de obediencia, no propiamente a su Espíritu, que recibe primero en el bautismo, sino ciertamente a la "voz de Dios" profética que le llega de Juan, la voz que había "venido sobre Juan" y a la que se sometió (en obediencia ciega): un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados" (Lc 3,3). De acuerdo con esto, 'toda Judea y Jerusalén' confiesan 'sus pecados' con ocasión de este bautismo. Ambas cosas, la confesión penitente en la conversión y el bautismo del perdón de los pecados, son las dos caras de una misma moneda: el "camino de la justicia" (Mt 21,32) en el que uno puede ponerse en marcha por medio del Bautista para ir al encuentro del "que viene", que es "más grande", y "para ver la salvación de Dios" (Lc 3,6).6). Lo incomprensible, que Mateo pone de relieve en su descripción, lo que trastorna todo el orden temporal y material de la preparación del camino y de la venida del Señor, es el

bautismo de Jesús: el mismo Bautista responde a la petición de Jesús,[3] consciente de su propio arrepentimiento: "Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? La respuesta explica -con tintes genuinamente matteanos (cf. 5.17s.)- que el cumplimiento no significa una ruptura, sino el cumplimiento de todos los caminos de Dios ("Que así sea, pues así conviene que (ambos) cumplamos toda justicia"). Cuando el Bautista responde 'dejando hacer' (ἀφίησιν αὐτόν), la obediencia se convierte y pasa a ser directamente 'mariana' (Lc 1,38), y la nueva obediencia expresa su forma en la antigua: el 'aumento' del redentor hasta hacerse uno con todos los que confiesan sus pecados obliga al que declara la promesa a 'disminuir' (Jn 3,30) a este inimitable desvanecimiento. El descenso de Jesús al río es a la vez solidaridad con todos los que confiesan su culpa y se sumergen en las aguas del juicio y de la salvación, y -como solidaridad- obediencia a la voz de Dios que resuena de la voz del profeta, y por tanto obediencia encarnada en la historia. La iniciativa de Jesús llega inmediatamente a su cumplimiento, pues "sube" de las aguas, y su acto de "subir de abajo" es respondido por la "bajada de arriba" del "Espíritu (de Dios)": vemos aquí que la encarnación es el encuentro, hasta la identificación, del Israel preparado y del Dios de la alianza que desciende a Israel. Pero este acontecimiento está contenido en la interpretación dada al final por la "voz del cielo": "Tú eres" (Marcos), o como también lo oye entonces el Bautista: "Este es mi Hijo amado" (Mateo y Lucas). No se trata de una explicación adopcionista[4] , ni de una explicación trinitaria en el sentido de la teología dogmática, sino más bien de una explicación soteriológica , pues se trata de una alusión al "amado", "mi siervo elegido" (Is 42,1), concretamente al Siervo de Yahvé que era la imagen final de la antigua historia de la salvación, y que iba a convertirse en el rescatador del pueblo como obediente, humillado vicariamente y, por tanto, elevado a lo alto[5]. La paloma y el abismo que ha de recibir la vida (Gn 1,2), y la paloma y el Diluvio (con la rama de la esperanza, Gn 8,11), están designadamente relacionados entre sí:[6] en su descenso el Espíritu hace de Jesús, para quien está destinado de manera única (Marcos: εἶς, sin ser idéntico a él (Lucas y Mateo: ἐπ αὐτόν;) Juan añade la aclaración de un "permanecer sobre él" en suspensión). De la voz celestial aprendemos que la relación que se establece es la designación e instalación del elegido, así como su inspiración permanente:[7] la plenitud del Espíritu, sin límites, distinta de la medida parcial del Espíritu dado a los profetas,[8] 'porque aquel a quien Dios ha enviado pronuncia las ῥήματα (obras-palabras) de Dios, pues no es

por medida que (Dios) le da (a él) el Espíritu' (Jn 3,34). Precisamente como el que se somete al bautismo de Juan, se convierte en sus acciones en el que bautiza en el Espíritu Santo (Mc 1,8 par.), y en el que dispensa "espíritu y vida" cuando habla (Jn 6,63). No necesita bautizar (Jn 4,2); si sus discípulos llevan más allá el bautismo de Juan bautizando también, entonces éste es su nombre (Jn 3,22.26; 4,1),[9] es decir, bautizan en la nueva realidad de Jesús que subsume la realidad profética del Antiguo Testamento. Cuando el "bautismo en el fuego" se añade a su caracterización por Mateo y Lucas como "bautismo en el Espíritu", es muy posible que en boca de Juan se refiriera al Día de la ira del Antiguo Testamento (Lc 3,16-17, Mt 3,11-12); pero para el propio Jesús, bautizado en el Espíritu, apunta al final de su propia misión: él será el bautizador en el fuego, como aquel que es bautizado en el fuego escatológico de Dios (Lc 12,49-50). Aquí se proclama la misión constituida en el bautismo de Juan: ser quemado como holocausto en el fuego de la ira de Dios, como "Cordero de Dios" (Jn 1,29.36: alusión al Siervo de Yahvé, Is 53,7), saliendo del juicio por el agua y caminando hacia el juicio por el fuego (2 Pe 3,6s). La expectación urgente del Bautista - "He aquí que viene el Día ardiente como un horno" (Mal 3,19)- se ve superada por la urgencia aún mayor que ha llevado este Día hasta la existencia del delegado. Pero en nuestro contexto, el acento recae sobre la designación en el bautismo como superación y recapitulación de toda la proclamación del juicio por los profetas y por la "ley" anterior (Lv 26; Dt 27-28), y por tanto de toda la situación de Dios como socio en la alianza.

2. 2. *La infancia*. La reflexión muestra que la adición de la narración de la infancia era necesaria para que el acontecimiento del bautismo no tuviera nada de casual, nada del carácter de una adición tardía (y, por tanto, de adopcionismo). Si lo que la formulación posterior en Juan llama la encarnación del Verbo ha de tener lugar, entonces debe haber tenido lugar en el acontecimiento de la concepción y el nacimiento. Ahora convergen cosas que antes parecían excluirse mutuamente: el nacimiento por Dios y el nacimiento del pueblo, que se resume y representa en el símbolo real de la *virgo filia Sion*; el encuentro del Bautista y el Hijo debe adelantarse al encuentro de la que es madre (por Dios Espíritu) y el niño. Este avance en el tiempo, genuinamente humano ("físico"), *debe* contener espiritualmente toda la recapitulación paradójica en sí misma; también *puede* atraer a este preludio el encuentro posterior del Bautista y Jesús, y esto es lo que la sutil composición de Lucas ha conseguido, con total maestría.

Cualesquiera que sean los problemas en puntos de detalle, las dos tablas genealógicas tienen la clara intención de establecer a Jesús como un verdadero hombre en su descendencia de David y Abraham y las promesas hechas a ellos. Ambos caminos conducen, no a María (que como pariente de Isabel pertenece en cierto modo a la descendencia de Aarón), sino primero a José, que es de ascendencia davídica y, de acuerdo con la perspectiva bíblica, cuenta como padre legal por razones de ley, no por razones de generación física. El árbol genealógico es esencial como expresión de la recapitulación de Israel, pero sólo nos ofrece una conexión externa, por mucho que el juego estilizado de los números señale a Jesús como punto final. Los vínculos internos los demuestran Lucas y Mateo, cada uno a su manera.

Lucas escribe su descripción de la infancia, que en su núcleo se remonta sin duda a reminiscencias históricas largamente meditadas (1.66; 2.19, 51), con el recurso estilístico de alusiones que transponen y actualizan escenas y expresiones decisivas del Antiguo Testamento;[10] de este modo, el texto antiguo se convierte totalmente en suelo nativo sobre el que crece el nuevo acontecimiento y en el que echa profundas raíces. Pero el suelo muestra su significado en lo que crece sobre él: este fruto estaba destinado desde el principio a crecer en este suelo, a extraer de él su fuerza y su dulzura, y, sin embargo, a deberse la fuerza y la dulzura a sí mismo, no al suelo. Así, toda la forma de presentación adquiere el carácter de estar totalmente en suspenso entre la promesa y el cumplimiento, como un capullo que sólo mostrará su forma cuando se abra (en el encargo del bautismo), algo que preexiste casi como un sueño, que en su conjunto está en movimiento, en el que el "ya" y el "todavía no" están unidos entre sí y no se pueden distinguir. La relación posterior del Bautista y Jesús se anticipa ante todo en las dos narraciones de anunciaciones milagrosas, en las que la que llega más tarde en el tiempo supera a la anterior (que se orienta hacia ella): primero la mujer estéril da a luz al hijo de un marido anciano, por obra poderosa de Dios (la situación de Abrahán y Sara, y de los padres de Sansón y Samuel), y luego la virgen da a luz, no al hijo de ningún hombre, sino directamente por obra del Espíritu de Dios. Antes de que se narren los dos nacimientos, Lucas entreteje los acontecimientos en la escena de la visitación: a través de María, Isabel y su hijo se llenan del espíritu de profecía, y esta imagen anticipa la declaración: "Después de mí viene el que era antes de mí" (Jn 1,15.30).

La identidad de María está clara, si el ángel se dirige a ella basándose en Sof 3,15 ss. (y los textos relacionados con éste: Joel 2,21 ss., Zac 2,14, 9,9 ss.): la hija de Sión debe alegrarse, la hija de Jerusalén no debe temer; Yahvé estará "en su seno" como "rey", como "redentor", con lo que sin duda se pretendía la nueva realización de la presencia de Dios en el Templo de Sión. La hija de Sión, personificación abstracta de Israel, se actualiza en la persona de María, que recibe la promesa mesiánica en nombre del pueblo. La morada de Yahvé en la hija de Sión se actualiza en el misterio de la concepción virginal "[11]. Is 7-11 ayuda a describir la proclamación del nombre del niño, su envío mesiánico y el descenso del Espíritu; Ex 40,35 proporciona la importante palabra "sombra", utilizada allí para referirse a la nube de gloria (*kabod*), que hace de María, como hija de Sión encarnada, también el arca viviente de la alianza, en la que la gloria escatológica de Dios viene a morar definitivamente. El hecho de que sea Gabriel quien lleva a cabo ambos actos de anunciación nos remite directamente a Daniel (8,16; 9,21s.) y a su gran profecía de las setenta semanas: y resulta que el número de los días transcurridos desde la anunciación a Zacarías hasta el día de la entrada de la "gloria de Israel" en el Templo (Lc 2,32) es, en efecto, exactamente cuatrocientos noventa días, es decir, setenta semanas de siete días.[12] La escena de la visitación se basa en 2 Sam 6,2-11: los saltos del niño corresponden a la danza de los saltos del rey David, la estancia de tres meses del "Arca" en casa de Obededom corresponde a la estancia de tres meses de María en casa de su prima; el grito de asombro de Isabel se compone imitando el grito de asombro de David, y su saludo a María se hace eco del saludo de Judit tras su victoria (Lc 1,42 = Judit 13,18s.). El nacimiento se narra utilizando el material de las dos profecías de Miqueas, entrelazadas entre sí (caps. 4 y 5): Belén de Judá, el momento del nacimiento de la hija de Sión, el lugar del nacimiento fuera de la ciudad, en el campo (4,10), el motivo de los pastores, de la gloria celestial y de la paz.[13] Para la escena de la presentación en el Templo, además del motivo de *kabod* y del redentor, se utilizan Is 8,14 y Ez 14,17: la piedra de tropiezo y la espada penetrante que hacen de María, traspasada y dividida, una vez más el verdadero símbolo de Israel. Su Magnificat muestra hasta qué punto ella encarna a todo el pueblo en su "resto" creyente y esperanzado, pues en su vocabulario y en sus conceptos no va más allá de la espiritualidad tardía de los "pobres de Yahvé "[14] , mientras que en su primera parte, más personal (Lc 1,46-50), deja oír la voz de la

Madre de Dios.46-50) deja oír la voz del Israel personificado (la "humilde sierva", en cuya "humildad" Dios ha "mirado con agrado", es, según la tradición, la hija de Sión en su posición más genuina), y caracteriza al Dios de Israel por la unidad de poder, santidad y misericordia fiable hacia quienes lo veneran con reverencia15. La segunda parte del Magníficat describe cuatro veces el principio básico de la actuación del poder de Dios: el "vuelco de las relaciones de poder" y de las "relaciones de posesión",16 a las que pertenece la aceptación (renovada) del siervo (Is 41,8ss.) Israel. Por último, el Magnificat reúne todo en la profecía original a Abraham, en cuya persona estaba unida toda la sociedad al principio, como al final de los tiempos vuelve a estar unida en María. Así, el Magnificat es la expresión del resumen de la historia de Israel (en el habla más pura de la piedad de los anawim), al irrumpir su cumplimiento, en el impulso de la trascendencia que sólo Dios puede introducir para elevar todo su significado. En María, la fe de la pareja de la alianza encuentra su encarnación (Lc 1,45; 8,15; 11,27ss.), con su pura esperanza puesta en Dios, pues en ella sólo hay "pobreza" y "humildad", de modo que esta fe es también pura obediencia a la palabra de instrucción de Dios: todo esto significa que la posición ideal de Israel puede convertirse por medio de Dios en el presupuesto para la venida del Mesías. Esta es una explicación teológica satisfactoria del motivo de la virginidad de María: no hay necesidad de remitirse al medio helenístico en el que eran corrientes los motivos de la mitología divina, pues la virginidad de María es explicable como la "superación escatológica" del motivo veterotestamentario de la "mujer estéril" que da a luz por medio de Dios;17 la fe y la obediencia esperanzadas de Israel deben convertirse por completo (en forma física) en algo concreto y personal, cuando se trata de la realización de la promesa de Dios, su morada con alma y cuerpo en la hija de Sión. Dibelius y quienes han repetido sus palabras sostienen que la unidad del "matrimonio" del Antiguo Testamento (con José) y la virginidad que se requiere teológicamente es históricamente imposible, y que ésta debe separarse en la narración del "hijo de la virgen" (sin referencia a José, 1. 27) y la narración del "hijo de la virgen" (sin referencia a José, 1. 27).27) y la narración del "niño en el pesebre" (nacido de un matrimonio normal): pero este argumento no tiene en cuenta que el hijo de la virgen sólo puede heredar el "trono de David, su padre" si "es considerado hijo de José" desde el punto de vista jurídico (Lc 3,23). Además, este argumento no reconoce la notable suspensión de toda la narración de la infancia de Lucas, por la

que es característica la apertura desinteresada de María a dejarse utilizar como sierva (ya sea para la antigua alianza, ya sea para la nueva) . En esta penumbra, ella puede ser simultáneamente la que considera prudentemente (1,29), la que investiga los acontecimientos y los comprueba (συμβάλλειν) en su corazón (2,19, 51), *y la* que es juzgada demasiado lejos y no comprende (2,50); más tarde también, debe desempeñar este doble papel, como la que a veces es emparejada con las relaciones incrédulas y no es recibida por su hijo, y a veces alabada como *la* creyente, la que permanece junto a él en la cruz. Pero el misterio final es aún más profundo. Como símbolo real de la hija de Sión, que resume y supera a la hija de Sión de la antigua alianza, está junto al Bautista, que es el símbolo real que supera la profecía de la antigua alianza y, de hecho, toda la historia de la salvación, y, como madre del que viene definitivamente, es ella quien debe dar el Espíritu a la madre del precursor y, por tanto, al propio Juan.

Pero ¿cómo se sitúa ella en relación con su hijo, que como Mesías es el fruto que le ha sido concedido, mientras que ella como Sión sólo tiene significado para él y a través de él? La teología de los capítulos de Lucas, llena de insinuaciones y símbolos, con su carácter midráshico y su sugerencia para la tipología posterior,[18] es lo suficientemente flexible como para dejar espacio para ese "círculo" que la teología dogmática posterior ha intentado dominar mediante el concepto ineludible de la "redención previa de María" la correspondencia no meramente aproximada, sino absolutamente adecuada de la fe de María / Sión, tal como era necesaria para la encarnación adecuada del Verbo de Dios (puesto que este Verbo está en relación con Sión como el niño concebido física y espiritualmente en relación con la madre que le da también física y espiritualmente), sólo es pensable sobre la base de una pureza otorgada a María, pureza que debe su origen a la fuente de toda purificación, que ha de descender de la Cruz. Si esto es correcto, entonces Sión / María es ya en anticipación la esencia pura de la Iglesia que ha de venir, que se produce a partir del cuerpo y del Espíritu de Cristo y es un solo cuerpo y un solo espíritu con Él, en el cumplimiento de la postura de la fe del Antiguo Testamento, de su esperanza y de su perseverancia en la pobreza, la obediencia y la alegría -tal como ella caracteriza al pueblo de Dios que se centra en Cristo, el pueblo de toda la *Civitas Dei* (del Antiguo y del Nuevo Testamento). El vidente del Apocalipsis vio esta triple naturaleza de Sión / María / Iglesia en la unidad de una sola forma,[19] y expresó además la unidad entre la mujer y el arca de la

alianza (Ap 11,19-12,1) y entre la mujer y la ciudad santa (21,9ss.). También vio en los veinticuatro ancianos el díptico de 2 X 12.

Toda esta teología en la transición de la antigua alianza de la promesa a la nueva alianza del cumplimiento está escrita como un midrash, en el sentido de *mashal*, "en el doble sentido de comparación (poner en relación diferentes textos proféticos entre sí) y rompecabezas (un pensamiento oculto presentado a los sabios para su descubrimiento y meditación) "[20] , y esto de tal manera que "la teología contenida en él" sigue siendo "inseparable de la forma en la que está incrustada".[21] Porque uno de sus encantos especiales es que retrata en el lenguaje de las imágenes, en una suave suspensión entre la "espiritualidad de los pobres" del Antiguo Testamento y la posterior espiritualidad neotestamentaria de llevar la cruz detrás de Jesús, la manera más tierna e infantil de pensar en el Hijo; vemos la mansedumbre aquí, donde la mansedumbre (πραΰτης) del evangelio se derrama sobre el conjunto, incluso sobre el castigo de Zacarías y sobre las palabras del Jesús de doce años a sus padres, de una manera que no tiene parangón; es esta manera de pensar la que la Iglesia sintetizará en los 'consejos evangélicos'. Aquí se "encarna" y se vive ante nuestros ojos; antes de que el niño sea capaz de hablar y actuar, este modo de pensar ha venido con él al mundo. La perícopa de la anunciación se sitúa bajo el signo de la virginidad, la perícopa del nacimiento -independientemente de las objeciones que se puedan poner- bajo el signo de la pobreza, y la perícopa de la circuncisión y la presentación en el Templo se sitúa bajo el signo de la obediencia (pues "la ley de Moisés" y "la ley de Dios" se confunden continuamente). Naturalmente, los tres aspectos juntos impregnan el conjunto: La obediencia de María (en agudo contraste con la desobediencia de Zacarías, a la que supera) comienza con su *fiat*, resuena a través del Magnificat y caracteriza el viaje de María y José a Belén; su pobreza se declara en la ofrenda de los pobres, las "dos palomas", pero ya está presente en la humildad de la sierva y en la poco distinguida ciudad de Nazaret -Lucas desarrolla aún más el tema de la pobreza (5.11, 28; 6.20; 6.21).11, 28; 6.20; 7.22; 9.3; 16.20ss; 18.22; 21.3). Sobre todo, lo que se subraya es la obediencia: se doblega ante el edicto del todopoderoso *Soter* y príncipe de la paz Augusto, cuyo reino, excesivamente alabado y destinado a no ser superado nunca por ningún reino posterior,[22] significaba el comienzo de una nueva vida.[23] Lucas ha colocado los nombres del emperador y de su representante Quirino en su historia con una intención deliberada: frente al reino del

poder que recauda el impuesto, se alza el reino de la impotencia que obedece y paga el impuesto.[24] En el apéndice del relato de la infancia,[25] que rompe su simetría y hace la transición a la vida adulta de Jesús, en el episodio del niño de doce años, la obediencia es ya explícitamente cristológica: 'mi Padre' (Dios) se contrapone duramente a 'tu padre y yo', de forma tan brusca que los padres terrenales 'no comprenden' que la antaño onírica luz de la *kabod* que brillaba sobre el relato de la infancia (desde los ángeles que se aparecieron a los pastores rodeados de gloria, a la Gloria de las huestes celestiales, a la "gloria de tu pueblo Israel" en el canto de Simeón) se apaga de repente, para dejar sitio a la presencia totalmente real de la *kabod*, del "peso" de Dios. Ya la espada de la Palabra atraviesa el alma de Sión / María; ya, por la propia obediencia de Jesús, divide en dos, como más tarde, por su llamada a seguirle, divide la Ekklesia en dos "clases" incomprensibles por sí mismas (la clase mundana en la familia, 2.39-40, 51-52; y la clase de Dios en el Templo, 2.45-49), sin explicación previa, como *un hecho consumado* que hace visible la estructura cruciforme de su Iglesia.

Con más fuerza aún que el relato lucano de la infancia, el de Mateo se reviste[26] de las imágenes de las narraciones haggádicas de la infancia y persecución de los héroes del Antiguo Testamento. Esto significa, teológicamente hablando, que Mateo busca más deliberadamente retratar el destino de Jesús como la recapitulación de la historia de la salvación precedente en las personas de sus grandes representantes. Se puede discernir un núcleo histórico (ya que esto se presupone para toda amplificación haggádica) sobre la base de las cosas que se tienen en común con Lucas -descendencia davídica, nacimiento en Belén, nacimiento virginal, el ángel le da el nombre por adelantado, su juventud transcurre en Nazaret, alusiones a Miq 5 y (esto es de suponer en Lucas) a Is 7,14-. Por lo demás, Mateo sigue su propio camino, un camino que se caracteriza sobre todo por la manera en que los cuatro últimos episodios de sus cinco forman un todo indivisible: la estrella pone en marcha la voluntad de destrucción del rey, y esta voluntad pone en marcha la huida a Egipto, el asesinato de los niños y el regreso a Tierra Santa.

La narración, que se ofrece como apéndice explicativo de la genealogía,[27] de la sospecha de José, su iluminación y la consiguiente acogida de su prometida María en su casa se sostiene por sí misma. El motivo de la sospecha también puede ser una interpretación haggadix,[28] pero la principal preocupación del narrador es establecer

la descendencia davídica a través del hecho de que José lleve a su casa a su esposa que ha concebido por medio del Espíritu Santo. En el ecuador del segundo capítulo, tenemos las narraciones relativas al niño Moisés y a la huida a Egipto de Jacob-Israel cuando era perseguido por Labán.[29] El punto de partida de todo ello es, por supuesto, la estrella misteriosa, de la que sólo se da testimonio muy escasamente en la hagadá,[30] pero que en el Evangelio pone al principio el fuerte acento universalista con el que se cerrará, acento que incluye la adoración (2,11 = 28,9,17). A partir de ahora, Jesús en el destino que vive es ante todo el nuevo Moisés, tal como lo retrataba la encendida predicación en la sinagoga de la época. Las características se superponen: la anunciación del que libera, el anuncio de su nacimiento al faraón / Herodes, la reunión de todos los astrólogos para interpretar el sueño, a raíz del cual el faraón ordena que se ahoguen todos los niños varones; El padre de Moisés recibe en sueños el anuncio del hijo que va a nacer sin paraguas, y deposita al niño en el cesto entre los juncos, confiándolo a la providencia; la hija sin hijos del faraón va a bañarse a causa de un sueño, encuentra al niño y lo hace "instruir en toda la sabiduría de los egipcios" (como dice el discurso de Esteban, Hch. 7. 22).22). Pero Jesús no es sólo el nuevo Moisés: retrocediendo aún más en los orígenes de la alianza, será también el nuevo Israel. Como muchos de los que han recibido grandes misiones recibieron una imagen de sus experiencias posteriores en la persecución de la infancia, así Jesús es perseguido, y es conducido por la providencia a Egipto, con la promesa de que esta misma providencia le conducirá de vuelta desde allí a la tierra de los padres[31]. 'En el destino del niño mesiánico se repiten la huida salvadora del "Israel" que incluía en sí al pueblo de Dios a Egipto, y la experiencia del Éxodo de Israel.[32] En efecto, es importante que Mateo ponga en los cinco episodios el sello de una cita de la Biblia escrita, pero tomadas en conjunto, las citas representan la totalidad de la historia de la salvación, que para Mateo no está menos encarnada en la tradición oral (interpretada en la predicación y la haggada).33 Muchos rasgos de la narración de la infancia mateana apuntan al destino especial del que será enviado más tarde -por ejemplo es característico que "toda Jerusalén" se confunda (en lugar de alegrarse) ante el anuncio del nacimiento del Mesías, de modo que ya se retrata su rechazo por parte del pueblo; pero sólo una pequeña cantidad de material apunta a la trascendencia absoluta de Jesús frente a la historia de la salvación que recapitula.34 En Mateo, esto sólo queda

claro en el último panel del tríptico preparatorio.

3. 3. *La tentación*. La inmersión profunda en el Bautismo en la historia de la salvación, que en sí misma se encaminaba hacia este punto, es, con la narración de la infancia de Jesús, una recapitulación alusiva[35] de las principales etapas de esta historia de la salvación. Así, el episodio de la tentación, que sigue inmediatamente al bautismo, se convierte en un acto interior de asunción de la situación de Israel en la alianza con Dios; pues en el bautismo, Jesús es a la vez dotado del Espíritu que lo comisiona y designado como el elegido de la era escatológica (también el tentador se dirige a él como "Hijo de Dios", en Mt 4,3). En consecuencia, conviene, en el sentido más profundo de la palabra (πρέπον ἐστίν, Mt 3,15), que a la inmersión simbólico-sacramental siga "inmediatamente" (Mc 1.12) seguida de la inmersión espiritual-existencial; es el Espíritu que acaba de recibir, el que 'conduce'a Jesús 'al desierto', 'y estuvo en el desierto cuarenta días, tentado por Satanás; y estaba con las fieras; y los ángeles le servían' (Mc 1,13). Su estancia en el desierto[36] corresponde sobre todo a la situación original de Israel, a solas con Dios (un lugar y una situación en los que Juan ya había vivido anteriormente): se trata de una cercanía a Dios en la oración, pero también de un peligro, de una facilidad de tentación que reside en esta terrible proximidad: una exposición ineludible a lo absoluto de la gracia y, por tanto, a la exigencia de Dios. Es aquí sobre todo donde el evangelio relata πράγματα πεπληροφορήμενα (Lc 1,1), acontecimientos que fueron intentados, chapuceros, abandonados cuando estaban a medio realizar por Israel, pero que ahora son soportados, experimentados hasta el final, y por tanto llevados a su cumplimiento, en un acto único de asumirlos y recapitularlos. La escena sigue perteneciendo al preludio: no es un acto aislado de Jesús, sino la asunción de una situación concreta[37]. Los cuarenta días son una repetición de los cuarenta años de Israel en el desierto, de los cuarenta "días y noches" (esto se explicita en Mt 4,2) que Moisés pasa ayunando ante Dios (Ex 34,28), y de los cuarenta días que Elías pasa solo, alimentado únicamente por Dios, mientras se dirige al monte Horeb (1 Re 19,8).[38] También Jesús ayuna; no quiere vivir del pan, sino sólo de la Palabra de Dios;[39] según Marcos y Lucas, la tentación dura existencialmente todo el período de ayuno, mientras que según Mateo, la tentación se sitúa al final, es decir, en el punto de mayor debilidad de Jesús. En los primeros textos, pero a veces incluso en textos bastante tardíos,[40] es Dios mismo quien aparece como el tentador, es decir, como el que

pone a prueba más seriamente a todos los justos, pues sólo a través de esta experiencia de exposición puede llegar a conocer sus corazones.[41] Los hombres piadosos que están seguros de su pureza desean y anhelan tal puesta a prueba por parte de Dios (Sal 139,23), pero Jesús, que conoce la profundidad de esta experiencia, pide a sus discípulos que recen: "No nos dejes caer en la tentación".[42]

Con J. Dupont[43] , se puede intentar entender las tres tentaciones de Jesús como la recapitulación formal de las tres pruebas de Israel en el desierto, a las que aluden las citas del Deuteronomio. La primera (convertir las piedras en pan) sería una referencia al episodio del maná (Ex 16, Núm 11), la segunda (desafiar a Dios mediante un milagro) una referencia al episodio de Masá (Ex 17,1-7), y la tercera (adorar al diablo) una referencia a la situación que se avecinaba en Canaán, cuya anticipación aparece en la escena del becerro de oro; la montaña muy alta podría ser una superación del Nebo, desde el que Moisés contempla toda la tierra santa. Las tres tentaciones de Israel pueden considerarse, pues, como una especie de resumen de la historia de su camino por el desierto "[44] , y Jesús las soporta como un nuevo Moisés que no vacila. Pero estas referencias tienen a lo sumo un papel de fondo, en el sentido de una "teología alusiva"; no determinan la forma precisa de las tentaciones de Jesús, Por otra parte, no hay que generalizarlas y moralizarlas tanto que no sean más que el *peirasmos* que espera a todo justo.[45] H. Riesenfeld tiene razón cuando, siguiendo a muchos otros, califica el relato de la tentación de específicamente mesiánico, en oposición a esta visión generalizadora.[46] Es esa particular puesta a prueba la que se requiere, según la Carta a los Hebreos, para hacer del Hijo elegido el sumo sacerdote que "puede ayudar a los que son tentados" (2,18): es decir, para "enseñarle la obediencia mediante el sufrimiento" (5,8). Esta es la obediencia que Israel, como siervo e hijo, debería haber prestado ante la inmensidad desnuda de la gloria de Dios, incluso cuando "todos los reinos del mundo con su gloria" (δόξα, Mt 4,8) se encuentran en el otro platillo de la balanza. Esta obediencia sólo puede actualizarse en la experiencia de la prueba que sumerge al único que cree en Dios y depende de Él, en el medio del espíritu que se opone a Dios; debe entrar en la noche de la fe, en la que no queda otra gloria de Dios que el peso de su Ser y la desnudez de su Palabra. Tal noche es una sombra proyectada de antemano por la pasión[47]. Es la esencia de la alianza, despojada de todo aditamento: Por un lado, sólo está Dios, el "sumo bien" sin recompensa terrena, Dios al que sólo hay que

adherirse por Dios mismo; por otro, la pura obediencia en la fe del asociado, que lo apuesta todo al Dios en cuya alianza entra, porque Dios se ha desnudado ante él, hasta lo más profundo de su corazón, y le ha dado a conocer, en su amorosa elección, la incomprensible debilidad de su condición de ligado a los hombres. Por esta razón, es posible que el compañero se vea tentado a hacer prueba del alcance de su poder sobre esta debilidad amorosa de Dios, La verdadera y última tentación es la tentación de poner a Dios a prueba: ἐκπειράζειν τὸν θεόν. Esta debe ser la tentación esencial del que es esencialmente siervo e hijo elegido, que *de iure* tiene todo el poder sobre el corazón del Padre. Y esto es precisamente lo que hizo Israel en el desierto, 'el día del *peirasmos* en el desierto, cuando vuestros padres me probaron y me pusieron a prueba' (Heb 3,8s. = Sal 95,9).

No tenemos aquí tres tentaciones distintas, sino "una sola intensificación gradual "[48] de la misma tentación: se trata de la obediencia absoluta del siervo elegido de Dios, con la que la escalera de la obediencia profética toca definitivamente el suelo de esta tierra. En efecto, al identificarse absolutamente en su postura de respuesta con la Palabra de Dios, el Hijo obediente destruye cualquier distancia que pudiera quedar entre el "mediador" y la "Palabra". Las tres citas bíblicas son la intensificación de una misma cosa: vivir de la Palabra de Dios, no poner a Dios a prueba, adorar sólo a Dios y servirle sólo a Él. Y así el elegido responde al que le eligió en el bautismo.[49] En la experiencia existencial que dura cuarenta días, el ὑπομονή -lo que perdura a través de todas las cosas- es llevado ahora a la experiencia concreta de Jesús, y esto garantizará que todo lo que haga y sufra en el futuro sea la expresión segura y el cumplimiento continuamente renovado hasta la plenitud de la alianza.

En consecuencia, la única tentación mesiánica, en la que confluyen y se superan todos los *peirasmoi* del antiguo pueblo, puede convertirse en la base de los *peirasmoi* del nuevo pueblo, la Iglesia. Fue la propia Iglesia la que dio a los relatos de las tentaciones una formulación que sirviera para la catequesis.[50] Por tanto, los Padres no se equivocaron del todo cuando pusieron provisionalmente entre paréntesis las tentaciones de Israel e interpretaron los relatos a la luz de la situación humana, presentando a Jesús como la figura que contrasta con Adán, que fue tentado en el paraíso.[51] Y puesto que *el peirasmos* pertenece al ser del hombre como tal, E. Fascher no se equivoca cuando pone tanto énfasis en las escenas de tentación que se repiten continuamente en la vida de Jesús: su lucha con los demonios persiste a lo largo de toda su

vida, a medida que conquista paso a paso el territorio de Satanás y hace retroceder sus fuerzas, y en esta lucha ha comenzado en la escena de la tentación del desierto "atando primero al hombre fuerte para saquear su casa" (Mc 3,27). El primer acto de mantenerse firme en una situación opuesta a Dios es la *conditio sine qua* non del camino al que es enviado en la tierra, un camino que tiene su meta en la lucha decisiva en el Huerto de los Olivos y el abandono en la cruz, sin anticipar esta lucha. Jesús es "puesto a prueba" sin cesar por sus adversarios: se le "ponen piedras de tropiezo", se le exigen signos, se le exigen interpretaciones aparentemente imposibles de la Escritura ("¿Por qué me ponéis a prueba?", Mc 12,15).15), hasta la gran tentación de Pedro, que quiere evitar la Pasión y es despedido con las mismas palabras: "Apártate de mí, Satanás" (Mt 16,23 = 4,10); y así su vida es un acto permanente de división, de discernimiento de los espíritus.

Esta división entre espíritu y espíritu contrario pasa con precisión y sutileza constantes por la misma Palabra de Dios. Puesto que el diablo es ante todo un sagaz estudioso de las Escrituras, ya en el triple combate de la primera tentación es necesario distinguir entre la verdadera y la falsa fe y confianza en Dios, entre el verdadero y el falso uso del poder de la comisión, del mismo modo que en la cuestión del denario de tributo será necesario distinguir entre la exigencia del emperador en cuanto afecta al poder político y la exigencia del emperador en cuanto afecta al culto;[52] en la cuestión del impuesto del Templo, será necesario distinguir entre compulsión y conveniencia (Mt 17.25 ss.), en la cuestión de la ofrenda, entre el mandato de Dios y la tradición (Mt 15,3), en el permiso para el divorcio, entre una concesión legal y la voluntad original de Dios (Mt 19,7 ss.), etc. Las citas bíblicas en boca de Satanás y de los enemigos de Jesús demuestran que la lucha se libra a menudo *sub contrario*. Allí donde la Palabra de Dios aparece en el mundo, se hace posible tal confusión entre Dios y Satanás, Espíritu Santo y espíritu que se opone a Dios, por lo que es absolutamente necesario aprender a distinguir entre los espíritus (Heb 5,14). El debate sobre Belcebú, en el que se acusa a Jesús de expulsar al diablo a través del propio espíritu del diablo y, por tanto, de tener 'un espíritu impuro', termina con el discernimiento de los espíritus en forma de sentencia de juicio absoluto: 'Quien blasfeme contra el Espíritu Santo no será perdonado jamás' (Mc 3,29). Cualquiera que "lea y comprenda esto debería ser capaz de ver que la vida de este hombre tiene que terminar en una muerte violenta".[53]

Este discernimiento de espíritus continúa de forma destacada en el mismo sentido, con las mismas dimensiones profundas, en la Iglesia primitiva y, de hecho, en toda la historia de la Iglesia, pues siempre es necesario hacer la distinción sobre el significado de la ley: Pablo se sitúa en un lado, Mateo y Santiago hacen el discernimiento en el otro; hay que discernir el significado de la discontinuidad, así como el significado del cumplimiento hasta el último ápice. ¿Qué significa el resumen de todos los mandamientos en el único mandamiento del amor? ¿Significa que este acto de amor (porque así debemos llamarlo, con Juan) deja atrás la ley (aunque la ley ya había incluido este mandamiento del amor), o que toma la ley y la integra consigo misma, y la lleva a la nueva totalidad? ¿Quién discierne los espíritus en esa situación, y decide si son una blasfemia de Dios o una adoración a él? ¿Quién decide lo que cuenta en contra o a favor de las obras?

2. ORIENTACIÓN

a. Centro de la Palabra en lo que no es palabra

Aquí debemos detenernos y retroceder un paso. La entrega de las llaves por parte del bautizador, que prepara el camino, al que trae el cumplimiento, la recapitulación del camino a través de Jesús, la proclamación de Simeón de que ha visto al *kabod* de Israel, añorado durante mucho tiempo, no sólo en una visión apocalíptica (Ez 43,41), sino entrando realmente en el Templo (Lc 2,30-32), y, de hecho, toda la introducción de la forma de Jesús en su ministerio público, podrían dar la impresión de que el cumplimiento se está produciendo.41), sino entrando realmente en el Templo (Lc 2,30-32), y de hecho toda la introducción de la forma de Jesús en su ministerio público, podría dar la impresión de que el cumplimiento que trae no es más que la síntesis purificada, y por tanto la superación, de los rudimentos que tenía a mano. Según Lucas, el mismo espíritu que le impulsó al desierto le lleva después a Galilea, a predicar en las sinagogas, y el primer sermón programático que pronuncia en Nazaret -visitando la sinagoga en sábado, como era su costumbre- es una interpretación de Is 61,1s.1s: la era mesiánica, en la que se predicará a los pobres la buena nueva del año de la salvación de Dios, "hoy" (Lc 4,21) "se ha cumplido" (πεπλήρωται), pues el "Espíritu del Señor" (4,18) se posa sobre el propio intérprete. Pero este pasaje suave, como si fuera un terreno llano, de la promesa al cumplimiento en el "hoy", se confunde inmediatamente por una fisura en la estratificación: la frase final del texto de Isaías, "para proclamar el día de venganza de nuestro Dios", es omitida por el predicador, pero reaparece inmediatamente después en la interpretación: Jesús se niega a realizar los hechos de los profetas (que había realizado en Cafarnaúm) en su ciudad natal, y se niega a trabajar como médico entre los que le conocen.[1] Es la respuesta a la negativa de los suyos a reconocerle en su misión profética; es más, les causa "ofensa" (cf. Mc 6,1-5). Se pone en contra de ellos en solidaridad con los destinos proféticos de Elías y Eliseo, y ahora, de repente, el "día de la venganza" que se había omitido en la lectura es cumplido por los oyentes: se enfurecen, se levantan y lo expulsan de la ciudad, para arrojarlo desde lo alto del acantilado sobre el que estaba construida su ciudad. Es como si Jerusalén se situara de repente, geográfica y teológicamente, en el lugar de Nazaret: desde el

principio del sermón, el panorama se abre a través del destino de los profetas hasta el drama final.

También en Marcos, la predicación del reino apenas ha comenzado, cuando empiezan a tomar consejo sobre la muerte de Jesús (Mc 3,6). Mateo introduce la vida del anuncio con la profecía de la salvación (Is 9,1s), la profecía de la gran luz para la tierra a orillas del mar (Mt 4,12-16), y el discurso programático parece pasar también suavemente de la promesa al cumplimiento, tanto más cuanto que no ha de pasar ni un ápice de la ley, y parece que no se trata más que de una "superación" de la justicia existente (Mt 5,17-20). Las bienaventuranzas y la oración del Señor son la quintaesencia purificada de la piedad de los "pobres de Yahvé". Pero, una vez más, un elemento extraño se entreteje en la gran estructura: desde el principio, los oyentes y seguidores son asumidos en el destino profético -persecución y desgracia- "por mi causa", de modo que Jesús, en silencio, cuenta *a fortiori* con este destino para sí mismo (5.11-12). Luego -con especial explicitud en Mateo- opone su "Yo os digo" a la palabra tradicional de la ley, es decir, a la palabra de Moisés. Por último, nombra a este "yo" suyo juez del final de los tiempos: la salvación y la condenación eternas de los oyentes se decidirán , no sólo en función de la puesta en práctica de sus enseñanzas, sino del juicio que emitan sobre su persona (7.22s.).

Esto significa que, para los evangelistas, la comprensión de la promesa-cumplimiento que tenemos aquí no puede captarse en el nivel de lo "profético". Es un aspecto del carácter esencial de Jesús que no se pase por alto este nivel: pertenece a la recapitulación, sin la cual no habría "cumplimiento" de lo prometido. Pero los evangelistas no caracterizan a Jesús como profeta (expresan así sólo la opinión de la muchedumbre sobre las palabras y los hechos de Jesús),[2] ni Jesús se caracteriza a sí mismo como profeta, sino que se sitúa con su destino particular en la sucesión de los profetas mártires: esto es verdad tanto por lo que se refiere a sus fracasos (Mt 13.57 par.; Jn 4.44) como en su asesinato a manos de la Jerusalén que mata a los profetas (Lc 13.33).[3] Su camino y su persona se sitúan en un plano distinto al de "Jonás" (el profeta) o "Salomón" (la sabiduría) (Mt 12.41s. par.), o incluso al de David (el reino) (Mt 22.41s. par.) o al de la ordenación del Templo (Mt 22.41s. par.).) o la ordenación del Templo (Mt 12,6).[4] Aunque su discurso se corresponda con los dichos de los profetas,5 especialmente cuando interpreta la Escritura refiriéndose a lo que ha de venir (y distingue entre lo que ha de venir a través de él, y lo que

ha de venir con él);[6] aunque sus milagros se parezcan en muchos aspectos a los milagros de los profetas;[7] incluso si la dureza de las palabras de su llamada recoge en sí misma las llamadas a los profetas;[8] sin embargo, los evangelistas no tienen ningún interés central en mostrar que Jesús es un profeta,[9] incluso si lo describen como alguien que cumple conscientemente la Escritura[10] que es "su elemento natural".[11]

Aunque los profetas comprometían su vida al servicio de la Palabra de Dios de tal manera que se jugaban la vida con Él y -tal como lo entendió Jesús- normalmente tenían que pagar su ministerio con la vida, ningún profeta profetizó su propia muerte. Pero esto, al menos en la comprensión de la primera comunidad, es lo que hizo Aquel que es más que un profeta. El que se erigió en patrón de la ley, elevándose por encima de la ley y de Moisés -como indudablemente hizo Jesús en repetidas ocasiones, de forma directa e indirecta-, relacionó directamente la pretensión que de ello se derivaba con su propia muerte. Pagó por adelantado tal descaro, asumiendo conscientemente la muerte sobre sí mismo, y si no lo hizo en una apuesta temeraria, sino en una misión justificada precisamente sobre la base de la Escritura, entonces desplazó expresamente el énfasis de sus actos y palabras a esta muerte, el bautismo que anhela soportar de una vez por todas (Lc 12,50). Y si los milagros se describen como ligados a la "pérdida de poder" (Mc 5,30), entonces no se trata de una comprensión mágica primitiva, sino de un indicador de la disposición a pagar con la pérdida total del poder por el verdadero milagro que se va a realizar. Sólo así es posible explicar cómo la curación corporal y el perdón de los pecados pueden colocarse descaradamente uno al lado del otro como "igualmente fáciles" (Mc 2,9), donde por supuesto lo visible no es más que el indicador de lo esencial que es invisible. En Israel hay que pagar por el perdón de los pecados: ¿quién está dispuesto a pagar aquí?

Ahora vemos por primera vez la cuestión decisiva que hace tan difícil hablar de lo cristiano, tan difícil tener una visión de ello. En la medida en que la dimensión de la promesa y el cumplimiento nos promete una relación que puede ser inspeccionada, es absolutamente secundaria. Ambas son "palabras" -aunque las palabras de Dios se dirijan siempre a los hechos y resulten de los hechos-, pero la muerte de Cristo ya no es una palabra; es silencio, el silencio y la muerte de Dios como cumplimiento del Dios que habla, que promete, que vive. Lo que llamamos Resurrección no es en absoluto la continuación

(después de tres días) de lo que se habló o se hizo de antemano. La muerte es muerte, con una cualidad definitiva; la vida que llegó a su fin en el tiempo está acabada, y no vuelve de nuevo. Por muy serenamente que un moribundo llegue a su fin, por muy profundamente que se reconcilie con él, su muerte escribe la última palabra. Esto es ser humano, aunque el Dios con el que estos hombres mortales habían hecho su pacto no fuera "un Dios de muertos, sino de vivos" en el Antiguo Testamento (y Jesús supone que esto se sabe, Mt 22,32), y aunque la promesa que venía de este Dios traspasara incomprensiblemente los límites de la existencia terrenal, como "la promesa de que serían herederos del mundo" (Rom 4,13). Aquí se ve de inmediato la imposibilidad interior de toda la antigua alianza: ¿cómo puede tener sentido una alianza de los inmortales con los mortales? El hombre se rebela contra la barrera que no se puede derribar, acusa a Dios de injusticia y adopta una posición más fuerte frente a él.[12] Y con el problema inacabado de la muerte, el problema inacabado del juicio sobre la vida del hombre se proyecta de nuevo de forma distorsionada en la imagen de Dios, de modo que el fantasma de la doble predestinación -que fusiona y absolutiza la desgarradora pregunta sobre la justicia de Dios (Sal 88)- es la única respuesta que puede ofrecer el judaísmo tardío.[13] Con respecto a nuestro tema, esto significa que en la antigua alianza se traza una línea divisoria clara e infranqueable ante la aparición de la gloria de Dios: el hecho de que la muerte no ha sido superada "[14]. Pero, formulado de forma más radical, esto significa el hecho de que el problema radical del hombre no ha sido superado, ni siquiera en presencia de Dios. La esperanza de Abrahán es una esperanza "contra toda esperanza", en un sentido mucho más profundo de lo que él mismo podía imaginar: para él se trataba de la descendencia que debía llenar el mundo, pero la esperanza exigía en sí misma la ruptura de los límites de la muerte que, como tal, pertenecen constitutivamente al hombre15 . En la antigua alianza, el poder de Dios y el abismo del caos se contraponían mitológicamente,16 y aunque el abismo perduraba en su estado de oposición a Dios, Dios tenía poder sobre él y podía descender a él y volver a salir de él; existía una "movilidad de Dios" en relación con el caos, una desconcertante "connivencia con lo inferior",[17] que apenas podía expresarse permaneciendo dentro de las categorías del Antiguo Testamento. En efecto, existían otras posibilidades, aunque sólo pudieran expresarse en imágenes y parábolas: Jonás tenía la posibilidad de entonar un salmo de alabanza en el vientre del

monstruo marino (Jon 2.3-11), y los tres compañeros de Daniel tenían la posibilidad de caminar por el fuego ardiente alabando a Dios (Dan 3.24-90). Y, sin embargo, éstos se sumergen en la muerte del agua y del fuego sólo como hombres vivos: la muerte misma es un problema que sigue sin resolverse. Sólo encontraríamos una seriedad plena cuando ocurriera lo impensable: cuando los muertos vivieran como un *muerto, verdaderamente* muerto y enterrado, y más aún: como un juzgado. Para ello, Jonás tuvo que hacerse idéntico al monstruo, y los tres compañeros idénticos al fuego. Esto no es algo que deba resolverse filosóficamente por medio de una ley universal de una dialéctica de transferencia, por la que Dios debe convertirse en su opuesto para que a través de esto pueda llegar a ser él mismo, y la vida debe convertirse en muerte para que la resurrección pueda surgir de ahí. Lo que es específicamente cristiano no es ni una filosofía, ni un acontecimiento histórico aislado en un punto determinado de la historia del mundo, de tal manera que se pueda leer posteriormente del acontecimiento una ley dialéctica universal de la historia. Lo cristiano presupone, por una parte, el carácter positivo de la antigua alianza con su "Dios, no de los muertos, sino de los vivos" y con su promesa (humanamente absurda) para el hombre en esta alianza; por otra parte, presupone lo universalmente humano: Israel realiza necesariamente el acto de autotrascendencia en esta esfera de lo universalmente humano. Lo que es cristiano es antropológicamente significativo (en relación, es decir, con lo que ya se da en Israel), o no es nada en absoluto. Resuelve la insoportable contradicción que atraviesa la forma misma del hombre: que, conociendo y tocando lo inmortal, muere; si no resuelve esto, no resuelve nada.[18] Por tanto, su verdad no reside en primer lugar en el nivel de lo que se puede mirar, la comparación entre la forma de la promesa y la forma del cumplimiento, sino en el nivel de una colisión invisible del peso absoluto de Dios con lo otro, con lo que no tiene nada en común con Dios. Sólo cuando se produce este acontecimiento inconcebible, se libera el mundo de las imágenes: lo que la antigua alianza nos debía todavía, sólo es posible a partir de lo inimaginable, de modo que las imágenes (lo que Pascal llama *figuras*) que rodeaban el punto medio inconstruible, y que no podían reunirse para formar un todo creíble, de repente cristalizan y se hacen así comprensibles tanto en sí mismas (como imágenes del Antiguo Testamento) como en su trascendencia a la unidad neotestamentaria que les da sentido[19]. Pero la paradoja permanece, y es de hecho insoluble: si las imágenes de la antigua

alianza tienen forma como imágenes, entonces el punto en el que convergen, la muerte de Jesucristo, es lo que carece de forma; pues ¿cómo podría un cadáver otorgar a las formas vivas su significado definitivo interior? Pero si las imágenes de la antigua alianza carecen de forma en su conjunto (ya que no pueden complementarse mutuamente), entonces su acto de convertirse en forma en presencia del *triduum mortis* muestra el incomprensible poder del *triduum mortis* para otorgar forma, un poder que precisamente en el plano filosófico no puede comprenderse. Con ello hemos superado de antemano toda la problemática histórico-crítica de la aplicación a Cristo de las parábolas del Antiguo Testamento y de los títulos de soberanía en la reflexión pospascual de la comunidad, aunque sin descartar por ello la problemática como insignificante. Sólo a partir de lo permanentemente incomprensible puede difundirse tanta luz, y tanto puede tomar forma en la cristalización y en esta forma ser aducido precisamente como "prueba".

Nadie podrá pasar por alto la dificultad central que se abre aquí, al dar al hombre su punto central situándolo más allá de sí mismo, en su muerte. Podría evitarse la dificultad insistiendo en la idea de vicariedad: un hombre se entrega a la muerte, para que todos los demás tengan al fin la verdadera vida. Uno es elegido (dice Karl Barth) para ser rechazado, a fin de que todos los rechazados puedan ser elegidos. Pero en este caso el destino de éste sigue siendo la excepción paradójica e inquietante, y ya no se ve cómo puede ser antropológicamente significativo, ni cómo puede ser posible la "imitación". Si tal imitación se toma en serio, ¿no es algo inhumano? Y si lo real ha sido realizado por uno (que es el único Dios-hombre), ¿no es la imitación en cualquier caso superflua y esencialmente defectuosa? En la antigua alianza, dentro de las condiciones de la vida mortal, había siempre algo así como una respuesta (siempre defectuosa) que correspondía a la prescripción de la alianza de Dios, una prescripción del inmortal para los mortales ('Yo soy santo, y por eso vosotros también seréis santos'), y que por tanto tenía siempre un carácter provisional; ¿qué sucederá cuando esta palabra inexacta sea sustituida por la Palabra exacta, que se pronuncia precisamente allí donde la palabra pasa al silencio, donde ya nada es audible y el viviente que escucha para ser instruido se sitúa ante la ruptura absoluta de la comunicación?

En el borde exterior resonó el grito: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", luego el grito poderoso, después la muerte y el

desgarramiento de la cortina del templo de arriba abajo (Mc 15,34 ss.). Juan describe otro desgarramiento, solemne y detalladamente: Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua. El que lo vio ha dado testimonio -su testimonio es verdadero y sabe que dice la verdad- para que vosotros también creáis" (Jn 19,34ss.). Y nos recuerda el pasaje de Zacarías, que volverá a citar en el Apocalipsis: "Miran al que traspasaron". La palabra hablada se "comprime y acorta "[20] a medida que avanza hacia la muerte, pues la voz de Dios a lo largo de la antigua alianza y hasta el bautismo "se había hecho cada vez más fuerte, hasta que la gran voz tomó finalmente forma humana, y al final de una larga sucesión de entonaciones, consistentes en instrucciones y prodigios que debían mostrarnos que la más horrible de todas las cosas horribles, la muerte del hombre, debía ser elegida por el amor, dio un fuerte grito y pasó".[21] Pero la palabra que ha alcanzado su punto culminante en el grito, y por eso ya no se articula, rompe y derriba el último muro de separación, el corazón del propio Jesús, y -como en una parábola- externamente, la cortina entre Dios y el hombre: la sangre y el agua fluyen hacia fuera, Dios mismo se derrama, derrama la alianza que presupone una doble cara. El mediador es sustituido cuando se trata de uno solo (Gal 3,20; Jn 16,26). Allí donde la palabra calla, se proclama con fuerza el verdadero mensaje: el mensaje del corazón de Dios, abierto en canal. Y si el verdadero "lugar" del acontecimiento cristiano, en un primer momento, no deja oír ninguna palabra, puesto que el lugar está en la muerte del hombre, sin embargo, lo que es más importante, hace visible un acontecimiento de Dios (en el sentido más literal de la palabra: "miran al que traspasaron"). En esta muerte, se abren las σπλάγχνα θεοῦ[22] últimas realidades del corazón de Dios, más allá de las cuales no hay nada más, de modo que en la muerte, y sólo en la muerte, lo que permanece indecible en vida se convierte en palabra, pues en vida, el corazón debe conservarse intacto, para que la palabra sea posible. Por el momento, no nos preguntamos en qué se convierte el hombre ante este acontecimiento: sólo vemos que el corazón de Dios, traspasado y abierto, fluye hacia él. Esto se atestigua con toda solemnidad como algo visto, algo que realmente sucedió.

Hay que tener en cuenta que, si Dios es esencialmente invisible (Jn 1,18; 1 Tim 6,16), no se trata aquí de una interpretación trascendental de lo específicamente cristiano; tal interpretación desemboca en el gnosticismo hegeliano. Aquí, por el contrario, en la experiencia categorial y en la contemplación del corazón traspasado que se

derrama, uno debería ver "como uno implicado" que en la muerte de este hombre el corazón de Dios fue inmediatamente "afectado". Llegará el momento en que esta palabra que ya no se puede pronunciar se expondrá de nuevo en palabras pronunciables de proclamación, palabras que de hecho *deben* ser pronunciadas, en el envío en Pascua. Pero todo estaría fuera de lugar y enmascarado, si la ruptura de la comunicación en el silencio que no es palabra, que es más grande que todas las palabras, no permaneciera a través de todas las palabras presentes y dominantes como lo único que esencialmente hay que tener presente: 'el conocimiento del amor que supera todo conocimiento' (Ef 3-19).

Hay pasajes del evangelio en los que la palabra de Jesús no parece ser otra cosa que la síntesis purificada de la antigua alianza, como por ejemplo cuando expresa su encarnación en las tres palabras 'justicia' (*mishpat*, que deriva de Dios y ha de tener su efecto en las obras de los hombres; Amós 5.24; *cf.* Mt 5,6; 6,33), 'misericordia' (*chesed, rachamim,* ὄχεος, Mic 6,8; como encarnación de la justicia, Mt 12,7), y 'lealtad y fe' (*emeth,* πίστις, actitud fundamental del Dios de la alianza, que debe traspasar al hombre en su relación con Dios y con el prójimo: Mt 23,23). Esto puede simplificarse una vez más en la regla práctica: "Todo lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque esto es la ley y los profetas" (Mt 7,12). Tales abreviaturas de la "palabra antigua" son materialmente idénticas a la síntesis explícita de todos los mandamientos en el amor que hace Pablo (Rom 13,8; Gal 5,14; 1 Tim 1,5). Pero la síntesis puesta en boca de Jesús sólo es verdadera en él: él es la síntesis, en cuanto que reúne toda la multiplicidad de las leyes y de los momentos de la vida regulados por las leyes en el impulso unificador de su muerte, que es su 'meta' y 'fin' (τέλος, Jn 13.1); y sólo así es Él el Verbo primordial, del que los 'contenidos múltiples y conocibles' de las Escrituras son cada uno sólo 'una parte', y a menudo de hecho 'partes divididas que luchan entre sí', declinando en la pérdida de su unidad en 'números sin número'.[23]

Aquí nos enfrentamos de nuevo a la dificultad central del Nuevo Testamento. En la época de Jesús, no sólo hay un complemento completo de motivos que se trascienden a sí mismos y convergen, que parecen querer ser congruentes entre sí; También hay algo así como un *kairós* escatológico que flota en el aire, tanto para un tiempo de salvación en este mundo ('hecho carne') como en una salvación apocalíptica más allá de este mundo, como si se acercara un punto

divisorio de las edades, que podría contar como el fin y el 'cumplimiento de los tiempos',[24] y que será aprovechado por Pablo (Gal 4. 4) y por Jesús de Marcos.4) y por el Jesús de Marcos (Mc 1,1s.). Parece que todo está tan formado de antemano, que la síntesis que debe hacer de Jesús el "sujeto y objeto del evangelio "[25] se desprende casi automáticamente: y entonces, de repente, esta síntesis parece tan temeraria, tan equivocada en su desplazamiento del punto medio lejos de todo lo que se podía esperar y esperar, que parece una síntesis que nunca se podría encontrar, una síntesis que hace un disparate de sus elementos componentes (las grandes promesas de la antigua alianza) de una manera extremadamente provocativa e irritante. Sólo puede reconocerse y mantenerse como síntesis si el punto medio, que lo integra y perturba todo, se convierte en una luz totalmente inesperada para los que hacen la síntesis (en primer lugar, la comunidad pospascual), un golpe directo que se alcanza no por cálculo sino por efecto de la pura suerte; sólo poco a poco se empieza a captar que su profundidad y plenitud son realidad, y no sueño.

En este punto, la dificultad es doble. En primer lugar, como se dijo en la introducción, en la teología del Nuevo Testamento todo está interrelacionado. En efecto, el tiempo que ordenaba el Antiguo Testamento ha terminado: a partir de la primera palabra del primer Evangelio, "Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios" (Mc 1,1), o no es nada; o se le entiende así, o no se entiende nada. En efecto, es posible distinguir algunas etapas en el progreso de la comunidad primitiva en el despliegue del contenido de lo que había descubierto en una primera intuición primordial: el hecho de que "Jesús", "Mesías" e "Hijo de Dios" habían llegado a ser idénticos. Pero este descubrimiento no era un "hallazgo" que debía justificarse y probarse más tarde mediante la reflexión; más bien, al igual que en un juego de azar hay un elemento de suerte incalculable, aquí hay una gracia inexplicable. La síntesis no fue "descubierta", sino totalmente dada, y este carácter de amor gratuito se hace tanto más claro en la reflexión de la Iglesia, cuanto más el punto central, en torno al cual cristaliza todo, se revela como el punto justo. Una verdad teológica que no se mostrara cada vez más claramente como la irrupción y la irrupción incomprensibles del amor eterno (trinitario) no sería una verdad; tal verdad sería una víctima digna de las deducciones racionales de Hegel, o (según el caso) de las reconstrucciones de la exégesis histórico-crítica. Esta última mantiene su justificación teológica en la medida en que se deja comprender, y se comprende, como un momento del proceso por el

que la intuición de la fe llega a sí misma. La exégesis histórico-crítica es sustancialmente incapaz de explicar la novedad absoluta que surge a través de la síntesis, y proyecta sus rayos desde ella sobre todos los elementos de la síntesis; es incapaz con sus propios métodos de ver en absoluto la síntesis, pues este acto de ver presupone el ojo de la fe. Esta novedad es algo más de lo que se puede explicar, algo que *es* Jesús el Cristo (como crucificado y resucitado) en su unicidad: "Él trajo toda novedad, trayéndose a sí mismo, pues estaba anunciado" (Ireneo).[26] Pero, ¿quién habría podido intuir que, al traerse a sí mismo como novedad, abriría una brecha hacia una imagen totalmente nueva de Dios -hacia su verdadera gloria, de la que *el kabod* de antaño era sólo una prefiguración sombría- y hacia una imagen totalmente nueva del hombre -y el destello de gloria de antaño (Sal 8) era asimismo sólo un "reflejo de la imagen venidera" del hombre-? Pero este elemento siempre mayor del primer don de la síntesis no podía ser visto todavía en su totalidad, ya que en todas las reflexiones posteriores se mostraba como el punto medio correcto sólo porque seguía siendo siempre mayor de lo que se podía descubrir e imaginar: por eso surge la segunda dificultad de la teología neotestamentaria, junto a la primera: una dificultad que radica en la pregunta sobre el tema en el que irrumpe *la kabod* escatológica de Dios, porque a ella está destinada la revelación del amor último.

b. El sujeto que recibe

En el punto medio de todas las palabras de Dios a los hombres está el Hijo único, en quien "al final de los días" todas las palabras se convierten en una (Heb 1,2); pero en el punto medio de esta única palabra está la muerte, en la que su palabra se convierte en grito y calla. Así pues, parece que la plenitud de las palabras aproximativas encuentra su meta en esta "no-palabra" que está por encima de las palabras, y que la renovada plenitud de las palabras aproximativas que de ella se deriva se entrega irremediablemente al azar de las épocas de la historia, a los diversos presupuestos del entendimiento humano, a las dificultades de comprensión y a los sistemas de lógica que existen en las distintas épocas. Una y otra vez, nuevos intentos de encontrar palabras giran en torno a esta densidad y plenitud indecibles que encierran en sí mismas el giro final y más misterioso de Dios hacia el hombre, pero que nunca serán agotadas "por todos los libros del mundo que quisieran escribirse" (Jn 21,25).

En la antigua alianza, como la Palabra no era todavía carne, sino instrucción y promesa, el sujeto receptor era un pueblo histórico, que en el curso de su historia y de una reflexión cada vez más profunda sobre esta historia se comprendía a sí mismo como elegido, dirigido y conducido por Dios: y en esta comprensión, se ofrecía como el vaso vivo en el que la Palabra de Dios debía derramarse y encontrar su expresión, para que en la medida de lo posible Israel respondiera a esta Palabra en el mismo proceso. En el volumen anterior se mostró cómo Israel, en sus momentos más altos, se abría a una alabanza y a una acción de gracias que eran una "devolución de la Palabra" a Dios, a una meditación perpetua de la Palabra con el entendimiento, a una plena transparencia humilde a la Palabra, a una disponibilidad del corazón para encontrar la pura armonía entre palabra y respuesta en el acto de alabanza: y esto en apertura al mundo, en presencia de todos los pueblos, representando todo el cosmos: ésta era la "estética del Antiguo Testamento".[1] Esto condujo a la introducción de la literatura sapiencial internacional del antiguo Oriente, y luego de la koiné helenística (en el pensamiento y en la palabra), en el ámbito semítico bíblico. Sin profanarse, la intimidad del diálogo de amor entre Dios como esposo e Israel como esposa elegida se utilizó continuamente y cada vez más para hablar del mundo: la "peregrinación de los pueblos" a Jerusalén en los últimos tiempos se esperaba como la visibilización del principio de que el sentido del mundo y de la historia debía revelarse en el acto de cristalización en torno al núcleo magnético (Is 2. 2-5).Pero a pesar de su historicidad, seguía siendo un acontecimiento de la Palabra: en la pureza de una obediente "devolución de la Palabra", Israel alcanzó su punto culminante. Pero nada estaba más lejos de Israel que la idea de que la Palabra señorial que se le dirigía pudiera llegar a ser idéntica a uno de los "siervos" y "mediadores" que intentaron recordar a Israel la obediencia a la Palabra: ningún esquema de pensamiento, ni el del "siervo de Dios", ni el del "Mesías", ni siquiera el del "Hijo del hombre" daniélico, se habría atrevido seriamente a pensar en la unión del Señor con el siervo. La irrupción de esta identidad es la nueva alianza. En virtud de esta identidad, el Señor se pone del lado de los siervos y "no se avergüenza de llamarlos sus hermanos": "puesto que los hijos participan de la carne y de la sangre, él también participó de la misma naturaleza, para destruir por medio de la muerte al que tiene el imperio de la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que por el temor a la muerte estaban sometidos a una esclavitud perpetua"

(Heb 2,11.14s). A través de este paso, se hace visible la dignidad superior de Jesús como 'el puesto (por Dios) y sumo sacerdote' por encima del más alto representante de la antigua alianza: 'Ha sido tenido por digno de tanta más gloria δόξα que Moisés como el constructor de una casa tiene más honor que la casa. (Porque toda casa es construida por alguien, pero el constructor de todas las cosas es Dios.) Moisés fue fiel en toda la casa de Dios (que le fue asignada) como siervo, para dar testimonio de las cosas que habían de hablarse después (en la 'tienda del testimonio', Núm 12,5, como palabra de Dios), pero Cristo fue fiel como Hijo sobre su propia casa. Y nosotros somos su casa" (Heb 3,3-6). Si Dios es el constructor del todo, de modo que la casa antigua y la nueva le pertenecen y forman en él una unidad planificada, sin embargo esta casa tiene una estructura interior distinta; si primero se encarga de ella el siervo, después el Hijo -y esto, por la paradójica razón de que el siervo se encarga *dentro de* la casa, y transmite e interpreta las palabras que vienen de arriba, mientras que el Hijo enviado de arriba (que, según Heb 1.1-3, es la síntesis de todas las palabras de Dios, el heredero de toda la casa, y comparte la carga de todas las cosas como "Palabra todopoderosa") tiene *el* mando de la casa, precisamente porque entró en la comunión de carne y hueso con los hijos de Dios (algo que Moisés no pudo hacer), para vencer así a la muerte y derribar la barrera formada por el miedo a la muerte. Porque Cristo, como Verbo de Dios (y simultáneamente sumo sacerdote), se ha hecho *inmanente* en el pueblo de Dios, este pueblo recibe una cabeza *trascendente* que se sitúa por encima de él: esto no lo poseía en la antigua alianza. Este análisis tan minucioso de la Carta a los Hebreos nos lleva a continuación, por una lógica interior, a la imagen paulina del cuerpo, que define la estructura alterada del sujeto receptor en la nueva alianza, frente al sujeto receptor en la antigua: es a partir de la cabeza exaltada que el cuerpo existe en absoluto (derivado de él, dado su forma y recapitulado por él). En la identidad del único organismo (ἐξἑνοζ, Heb 2,11; κεκοινώνηκεν, 2,14), Cristo se distingue de los hermanos (como el "santo" frente a "los santificados", como el "redentor" frente a "los redimidos", *ibid.*), y es así el exaltado por encima de ellos, el que les da existencia en su identificación como su pareja. Pablo se acerca lo más posible a este misterio cuando lo ilumina mediante el "ser una sola carne" del hombre y la mujer, el misterio que establece entre marido y mujer una relación personal distinta.[3] Lo que en el Antiguo Testamento se entendía predominantemente como "pueblo" y "casa", necesita una

corrección sustancial tras la irrupción en el Nuevo Testamento, mediante los dos conceptos inseparables de "cuerpo (unidad corporal)" y "esposa". Sólo con esta nueva cualificación es posible seguir utilizando analógicamente la imagen de "pueblo" y "casa", tras la línea divisoria trazada por la Encarnación.[4] La caracterización de Israel como "esposa" en el Antiguo Testamento seguía siendo principalmente una imagen ética y jurídica, determinada por la relación personal de los cónyuges y la fidelidad (prometida o esperada) de las partes de la alianza, pero en el Nuevo Testamento esta caracterización se ve radicalmente alterada por la Encarnación del Verbo: el carácter de "esposa" se basa ahora enteramente en el "ser una sola carne", tomando su origen de éste y orientándose hacia éste, y así el carácter nupcial del sujeto que recibe la revelación debe realizar necesariamente una encarnación análoga a la Encarnación del Verbo de Dios.

Si esto se considera lógicamente hasta el final, conduce a la exigencia de una "esposa gloriosa, sin mancha ni arruga", "santificada" por Cristo "santificador" (Ef 5,27). Es cierto que, al hacerse hombre, Cristo realizó plenamente la "justicia de Dios" en ambos lados de la alianza. Pero, por el lado humano, aparece como el "santificador" (y, por tanto, como el representante del esposo divino) que crea a partir de sí mismo la unidad de "los santificados" (sus hermanos, que han de formar la "esposa"). Pero Jesús, como Verbo e Hijo del Padre, es uno, y por tanto esta unidad debe ser también personal en su centro: no puede ser la mera unidad "física" de un colectivo[5] , como en la antigua alianza, tanto más cuanto que la delimitación a un solo pueblo (como "individuo colectivo") ha sido en todo caso rota por la Encarnación de Dios para dar paso a toda la humanidad, y queda así obsoleta. Además, esta unidad no puede ser (como en la antigua alianza) un sujeto receptor capaz existencialmente de dar a Dios una respuesta que siempre es sólo aproximada, y en la mayoría de los casos muy defectuosa: pues ahora que la justicia de Dios se ha hecho hombre en Cristo, se exige también a la esposa que es su cuerpo la respuesta exacta (*justesse*) que corresponde a la justicia encarnada de Dios (*justice*). Estos dos postulados convergen sin vacilación en la solución que se hizo visible en sus contornos ante todo en el relato de la infancia: en María, Israel debe a la vez personalizarse y trascenderse en esta síntesis, para pronunciar el *fiat* perfecto de la sierva de la Encarnación. Este *fiat*, hecho posible por la Encarnación y la cruz del Hijo (en la "redención anticipada")[6] , es al mismo tiempo uno de los

presupuestos de la Encarnación, que realiza el "ser una sola carne" y, sin embargo, establece, precisamente aquí, la oposición radical entre cabeza y cuerpo, señor y sierva, esposo y esposa. Sin este centro (casi invisible e indetectable desde "fuera"), el tema destinado a la revelación final seguiría siendo sustancialmente aproximativo y colectivo, correspondiendo sólo a las "muchas y diversas palabras de Dios a los profetas y a los padres" (Heb 1,1). En algún lugar, en nombre de toda la humanidad, debe existir un *fiat* sin límites internos en respuesta a la palabra final de Dios que trasciende continuamente todo entendimiento, un *fiat* que va hasta el final con la Palabra de Dios en un acuerdo sin reservas, en el intento meditativo de comprender (Lc 2,19.51) y de hacer compañía a la Palabra de Dios: y esto pone en marcha un proceso histórico sin fin.

En torno al núcleo de la "esposa sin mancha ni arruga" se forma, capa sobre capa, la estructura que debe servir de sujeto receptor de la revelación. Esto puede describirse estáticamente, como la "Iglesia de Cristo", pero sólo puede existir en un traspaso dinámico de la nación del antiguo Israel a la totalidad de la humanidad (y por tanto del cosmos); el discurso de Dios en Jesucristo se dirige, por supuesto, finalmente a esta totalidad. El núcleo personal nos impide entender el sujeto simplemente como un "espíritu objetivo" que sólo es subjetivo en parte; por el contrario, debemos hablar más bien de una universalización del sujeto, pues si en la antigua alianza "la ciudad santa" y "la tierra santa" podían describirse simbólicamente como "la hija Sión" y "la esposa", ahora es "la esposa, la mujer del Cordero" la que puede mostrarse escatológicamente universalizada como la "ciudad santa" que desciende del Cielo (Ap 21.9s.). Es esta ciudad la que muestra en sus doce piedras fundamentales "los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero" (21,14), en una igualdad de forma en los últimos tiempos: la jerarquía del servicio, la primacía, se nivela para formar esta unidad. Esta Iglesia visible está constituida en su núcleo por la llamada a seguir a Jesús, y por tanto es a la vez una formación por Jesús en la perfección de la fe del Antiguo Testamento, y una formación que es tanto por *Jesús* que es él quien tiene autoridad como custodio y mediador de esta fe: y así la obediencia a Dios se modula inadvertidamente en obediencia a él, y el Jesús proclamador se modula inadvertidamente[7] en el Cristo proclamado. El *semper magis* de Dios, a la fe en la que Jesús dirige a sus seguidores o también a los sanados milagrosamente o a los alcanzados por la predicación, se les aparece hecho presente en el que "enseña como quien tiene autoridad"

(Mc 1,22) y sólo en este sentido proclama "una enseñanza que es nueva" (1,27). La transición mencionada no conduce, sin embargo, a una alienación -allí uno que manda y aquí los que obedecen-, sino que revela gradualmente la parodia que se encuentra en lo más profundo: que Jesús posee la Palabra porque el Espíritu lo posee a él, que puede mandar de manera tan singular porque obedece de manera única, todo-suficiente. Y cuando se unen a él, dejándolo todo para seguirle sólo a él, los hombres aprenden a satisfacer la intolerable multiplicidad de los mandamientos (Hch 15,10) mediante el acto único del amor obediente que dice sí; aprenden a no tener ya otro lugar que Jesús (Jn 6,68), que no tiene él mismo otro lugar ni otro alimento que la voluntad del Padre (Mt 8,20; 4,4; Jn 4,34). Para llegar verdaderamente a este punto, será necesario el hiato de la Cruz y de la Resurrección, el hiato que lo realiza todo tan plenamente sólo porque lo cuestiona todo radicalmente. Examinaremos esto con detalle más adelante.

Pero, independientemente de lo que pensemos de la paradoja mortal de la Cruz -que pone fin al seguimiento de Jesús y a la comunión en la fe y la obediencia-, en cualquier caso, la comunión de seguidores convocada por Jesús tiene una estructura interna concebida para salir de sí misma y llegar a toda la humanidad. El principio de su vida es una misión creciente (Mt 10) que finalmente abarca el mundo entero (Mt 28), y sólo puede ser una ciudad en la colina y una luz en el candelero si al mismo tiempo desaparece en la harina como la levadura, y cae en la tierra y muere como un grano de trigo. Al menos para ellos, la Cruz era la demostración de una ley que ya estaba establecida en la Encarnación como tal: no sólo porque las promesas a Israel eran universalistas, sino más aún: porque la Encarnación de Dios afectaba a cada hombre en su propio ser, y porque (aquí damos saltos de pensamiento que están garantizados por la reflexión lenta y maravillada sobre tales implicaciones) Dios era ahora accesible y amable para nosotros en un hombre; porque este Dios, muriendo por nuestra culpa, nos amaba a todos, y por eso ahora el reflejo de este Dios brilla en todos los hombres.

Si la Iglesia se encontró después de Pascua, en Pentecostés, llena del Espíritu Santo de Dios y de Cristo, esto significa que captó precisamente el espíritu de la misión universal de Cristo basada en su amor universal a todos (y en él a mí), que sintió que esto le había sido dado y dijo sí al don. Pablo ya no llama a esto "seguir", sino "estar en Cristo", y esto es muy explícitamente un ser captado por su amor hacia

mí (Gal 2,20) y un estar rodeado de su amor (2 Cor 5,14). La gracia sea con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo con amor eterno" (Ef 6,24). Si alguien no ama al Señor, sea anatema" (1 Co 16,22). La Iglesia amaba a aquel de quien había aprendido a comprender que, en su muerte, había tomado sobre sí toda la voluntad del Padre, tal como ésta figuraba en la ley, y todo el juicio del Padre sobre el mandamiento incumplido. La Iglesia lo amó como a aquel que cumplió la voluntad de Dios, pero lo amó -como Juan instruye repetidamente- precisamente cumpliendo su voluntad, su mandamiento de amor. De este modo, en la vivencia cotidiana del amor a Él y al prójimo, la Iglesia después de la Pascua lleva a su meta la lógica que había comenzado antes de la Pascua en el acto de "dejarlo todo (por Él)". Esto, y no otra cosa, es la Iglesia, considerada estática o dinámicamente.

Si uno se da cuenta de ello y sigue el hilo conductor de la lógica, puede ver cómo esta lógica tuvo necesariamente que conducir a la Iglesia después de Pascua, cuando empezó a pensar su fe, a un verdadero laberinto de conexiones: por un lado, de las relaciones de la historia y los textos bíblicos de Israel con la figura clave de Jesús, y por otro lado, de las relaciones entre los logia, las parábolas, los hechos y el comportamiento quizá desconcertante del hombre Jesús y la luz a la que todo ello llegó a través de la experiencia de Pascua. Miles de riachuelos de sentido siguieron su curso separados, hasta desembocar unos en otros, miles de caminos se cruzaron y parecieron separarse de nuevo, hasta unirse definitivamente para formar una sola carretera; el método histórico-crítico, con su paciente desentrañamiento del material hacia atrás, hacia los orígenes, nos permite vislumbrar algunos estratos en los que yace todavía sin unidad coordinadora el material que más tarde habría de unirse. Sin embargo, estos atisbos no tienen una importancia decisiva, porque el hilo de Ariadna -el amor como solución de todas las cuestiones intelectuales- conduce inequívocamente hacia delante, hacia la unificación de los diferentes puntos de vista.

Es a partir de este punto que todo debe ser considerado y clasificado, cuando se trata de la transición del período apostólico al postapostólico, de la formación de la Escritura y del canon, de la traducción del material bíblico al pensamiento helenístico, de la formulación de una *regula fidei*, de un credo y, finalmente, de las definiciones dogmáticas de los concilios con el trazado de las fronteras entre ortodoxia y herejía. El período apostólico se convierte en el

modelo de la relación entre el Señor y sus sucesores inmediatos: es un modelo del amor entre Cristo (como el que hace visible el amor divino por el mundo) y el núcleo de la Iglesia que se define a sí misma mediante la entrega creyente y obediente a este amor que ha aparecido en Jesús. Pablo pone el acento en una sucesión de "comportamientos": el arquetipo de este talante es el amor abnegado del Señor (Flp 2,2-8), al que Pablo trata de responder con su entrega amorosa "por vuestra fe" (2,17), pues todo lo considera desecho, para ganar a Cristo y formarse en el modelo de su morir y resucitar (3,4ss.). Luego escribe: 'Hermanos, uníos a mí en la imitación, y señalad a los que así viven como vosotros tenéis ejemplo (τύπος) en nosotros' (3.17). El apóstol no es sólo un representante, sino también el mediador de la norma" y, por tanto, se sitúa por encima de los que le imitan, pero los que le imitan reciben "una posición característica en medio entre el "apóstol" y los "hermanos"".[8] Este modelo se transmite en los escritos deuteropaulinos como en el discurso testamentario de Mileto,[9] como contenido decisivo de la tradición.

Por parte de la Iglesia, la persona ejemplar es el recuerdo que hace presente la fuerza del amor de Dios, el amor que se nos revela en la muerte y resurrección de Cristo y se despoja por nosotros. La "autoridad" en la Iglesia hunde sus raíces en la fuerza motriz de esta nueva *kabod*: la fuerza misma del amor no es, y no puede ser, otra cosa que la presencia del *semper magis* del amor sobre todo conocimiento que quisiera disponer ordenadamente de las cosas; y así, el conocimiento no puede tener otra actividad que la de hacer presente el misterio central del amor: sólo así puede ser reconocido por lo que es. Por otra parte, esta autoridad se transmite a toda vida cristiana que es testimonio del impacto de la fuerza del amor de Dios, y así ella misma se convierte en un indicador vinculante y exigente, un *tupos* a esta autoridad.[10]

Así, en el Nuevo Testamento, la verdad dogmática nunca aparece abstraída de su envoltura y reflexión eclesiológicas; En las cartas de Pablo, la parte "dogmática" y la parte "paraenética" se desafían mutuamente hasta tal punto que la enseñanza "dogmática" sobre la "justificación" mediante la fe en Cristo sólo revela el núcleo más profundo de su significado cuando empieza a hablar la parte "paraenética" sobre el amor mutuo de los miembros del cuerpo, pues esa fe es la "captura" radical de la existencia del hombre en el estado de ser arrebatado de su extravío, que ya se ha realizado mediante el amor de Cristo en la Cruz. Es fe sólo como entrega obediente de sí

mismo, acto de hacerse dependiente de la fuerza "increíble" del amor de Dios en Cristo: y esta obediencia en la fe al amor obliga directamente a la existencia del hombre a convertirse ella misma en *tupos* de los demás, signo que señala el amor absoluto.[11] A su manera, los Evangelios reflejan la figura fundamental su tema, más exclusivamente que en las Epístolas, es la fuerza del amor que presiona en la persona de Cristo, en su obra y en su muerte -y tanto es así, que al principio (en Marcos) la carga de la presión se siente tan pesada que su verbalización como amor (del modo en que más tarde Juan emprenderá definitivamente esta verbalización) parece casi secundaria-, pero sin embargo los Evangelios muestran a Jesús siempre sólo en el círculo de los discípulos, de los enemigos y de los adherentes, e insinúan, de manera oculta o más abiertamente, que esta situación es una anticipación de la situación de la comunidad cristiana. También en los Evangelios, la "cristología" sólo se da en el marco de la "eclesiología", por mucho que sea cierto que esta abigarrada "Iglesia" de los hombres en torno a Jesús *sólo* se reúne, se mantiene unida y determina su comportamiento a través de su persona y su presencia.

La Iglesia, que deja que el acontecimiento de Cristo la gobierne en la fe, el amor y (porque ésta es su meta) la esperanza, produjo las escrituras de la nueva alianza dentro de sí misma como sin querer, como la expresión espontánea de su experiencia de la irrupción del amor absoluto. En las generaciones siguientes, la Iglesia tratará de vivir según este modelo dado por el Espíritu Santo, que otorga la primera comprensión correcta; la Iglesia lo hará abriendo para sí las riquezas de los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,2-3) escondidos en Cristo, que es el misterio de Dios, para hacer de ellos el objeto de la oración de alabanza y de acción de gracias, y de la predicación, y protegiendo al mismo tiempo estas riquezas de las interpretaciones erróneas que acechan por todas partes (como ya habían hecho los Apóstoles). En este punto se desarrolla la teología, de la que hablaremos en el próximo apartado. Para cerrar esta sección, sólo debemos mostrar cómo la estructura histórica de la Iglesia persevera a través de las fluctuaciones de las épocas como sujeto que recibe la revelación. Esto la Iglesia sólo lo hace construyendo y manteniendo su unidad visible (que es estrictamente requerida como forma de expresión por el misterio del amor en su seno) en torno a la presencia incomprensible del acontecimiento de la Cruz y Resurrección de Cristo como auto-atestación del amor trinitario de

Dios. Se trata de una unidad que permite que la unidad de la esposa, oculta pero realmente encarnada por el Espíritu, aparezca exteriormente en el acto eclesial de celebrar la Eucaristía, que como presencia y anuncio de la muerte amorosa de Dios instituye el punto medio que da forma a la Iglesia y, al mismo tiempo, exige que el amor se haga efectivo. De este modo, la comunidad se reúne en torno al Apóstol o a su seguidor y representante, y en ello se hace presente la fuerza de la "autoridad" de Cristo; la centralidad de las "autoridades" episcopales en la cumbre petrina es consecuencia de la realización del principio interno de unidad en cada una de las Iglesias particulares, pero, por otra parte, encuentra su confirmación en la indudable designación en los Evangelios de Pedro como *primus inter pares* entre los Apóstoles. Como hemos dicho más arriba al hablar de la relación entre "la mujer" y "la ciudad", el principio petrino es la transparencia hacia el exterior del carácter interior de la Iglesia como esposa, esposa y madre, y esto a su vez es un testimonio de la presencia encarnada y eucarística en su seno del amor de Dios en Cristo que crea la Iglesia. En esta paradójica visibilidad e invisibilidad, la Iglesia sólo vive del amor por el amor que la crea como cuerpo y esposa del amor: ésa es su consistencia, su identidad a través de los tiempos, su credibilidad.

Mientras reflexiona sobre su propio misterio, un misterio que nunca puede estar a su disposición, la Iglesia nunca puede dar por terminada su meditación sobre el misterio del amor. En la "Escritura" tiene un modelo del misterio del amor y de su relación con él, pero nada más; en la tradición teológica, que se encarna a lo largo de los siglos, la Iglesia tiene un enriquecimiento continuo de esta meditación. Pero esta meditación debe siempre ajustarse y corregirse de nuevo por medio del primer modelo, y debe mantenerse en un equilibrio oscilante contra los desplazamientos de énfasis, las perturbaciones del equilibrio y las exageraciones perjudiciales de un aspecto; Sin embargo, a través del laberinto de las épocas, de los cambios de formulación, de las acomodaciones a las diversas situaciones, siempre se aferra al hilo conductor infalible: este hilo conductor, este hilo de Ariadna, es la presión incesante del amor cada vez más grande de Dios en la Iglesia, y la exigencia de responder mediante la unidad visible a este principio que determina y da forma a la Iglesia en su totalidad. Naturalmente, el misterio del amor encuentra en la Iglesia innumerables expresiones, siempre nuevas, que se matizan unas a otras a lo largo de los siglos; en un momento dado, el amor del Padre ocupa el primer plano, y toda la obra de Cristo permanece

transparentemente abierta a este amor como a sus instrumentos; en otro momento, este amor eterno será adorado en una reverente ternura hacia el amor encarnado que sufre en el corazón de Jesús; en otro momento, el amor eterno es adorado predominantemente como Espíritu del Padre y del Hijo, en el encuentro entre hermanos redimidos. Pero cada aspecto requiere siempre de los otros, y ninguno será nunca prescindible. Es en la continuidad de su mirada al misterio del amor trinitario y encarnado de Dios donde la Iglesia tiene su unidad óntica, histórica, teológica y existencial: ésta se instituye en su profundidad como "inmaculada" e "infalible", pero en la forma empírica de la Iglesia puede experimentar amenazas y distorsiones que la desfiguran hasta hacerla irreconocible. Toda reforma que se esfuerce por recuperar la unidad del sujeto que recibe la revelación debe aferrarse a lo que ha sido instituido en la Iglesia (de una vez para siempre en la Cruz y la Resurrección, y siempre nuevo en el acontecimiento de la Eucaristía), que pertenece inmediatamente al acontecimiento "que nada más grande puede pensarse". La Iglesia en su ser tiene futuro, por la razón de que lo instituido en ella no puede ser ni intelectualmente agotado ni existencialmente agotado por ninguna época de la Iglesia. Cuanto más es pensado y vivido (sobre todo por aquellos a quienes se llama "santos"), tanto más inagotable -y, por tanto, tanto más perteneciente al futuro- se alza ante los ojos de los fieles.[12]

Así queda claro que el sujeto que recibe la Palabra no puede ser nunca el individuo aislado que lee, estudia u ora. La "llave de la ciencia" (Lc 11,52) es entregada por el portador de la llave (Ap 1,18) y del sello (Ap 5,5) al que simboliza la Iglesia (Mt 16,19). El individuo como individuo tiene también su significado, cuando se inserta en ella en el Espíritu, pues hemos visto que la Iglesia en su núcleo oculto es una persona individual -*anima* mea, *spiritus* meus, *beatam* me *dicent omnes* (Lc 1-47s.) (*mi* alma, *mi* espíritu, todos *me* llamarán bienaventurada)- y por ello justifica universalmente al individuo (pero nunca aisladamente) en su decisión de fe y amor.

c. Sobre la forma de la teología

Ya ha quedado claro que la teología en la Biblia no puede tener una forma fundamentalmente distinta de la teología posterior en la Iglesia: cada una es un acto interpretativo de pararse y dar vueltas en torno a un punto medio que, efectivamente, puede ser interpretado, pero que

siempre está necesitado de interpretación y nunca ha sido interpretado exhaustivamente. Una vez establecido esto, dejamos en primer lugar la teología del Nuevo Testamento por sí misma, y volveremos a ella al final de esta sección. No tendría sentido objetar su carácter múltiple tanto en su crecimiento por etapas en el tiempo como en su producto final de teologías que permanecen unas al lado de otras; precisamente esta forma es el signo de su autenticidad. Si fuera posible producir una "armonía de los Evangelios" y, correspondientemente, una armonía de todas las teologías del Nuevo Testamento en el sentido de un sistema, entonces la gnosis habría ganado la victoria sobre el ágape, y la antropología habría engullido a la teología en sí misma. Por otra parte, la incomprensibilidad del amor se interpreta siempre en la palabra y, por tanto, apunta a la teología (Dios-habla), ya sea que la palabra "proféticamente" dé una interpretación que mira al acto venidero de Dios, o "kerigmáticamente" contenga el acto en sí mismo, o, lo que es más importante, el acto mismo irrumpa como "la hermenéutica de Dios" (Jn 1,18). Por tanto, quien quiera buscar actos y acontecimientos "detrás" de la Palabra interpretativa, necesariamente se precipitará hacia el vacío. En todo esto, la nueva alianza no hace sino concluir la estructura de la antigua alianza. Naturalmente, debemos reservar para una sección posterior la consideración de la no-palabra de la muerte de Jesús, que es el punto medio, nunca exhaustivamente interpretado, del Nuevo Testamento; el carácter insondable de la paradoja cristiana se deja mientras tanto a un lado, en su total cuestionabilidad.

No obstante, con esta reserva permanente, comenzaremos por mirar hacia adelante en la historia. A partir del siglo II, dos factores dominan el devenir de la teología cristiana. En primer lugar, la oferta que se hace dentro de la Biblia de interpretar la plenitud de Cristo como cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento (esto no es más que continuar el método de comprensión de los escritores del Nuevo Testamento), para encontrar formas siempre nuevas y diferentes, en el "salto" de la antigua a la nueva alianza, de medir la distancia del cumplimiento respecto a todo lo prometido, manteniendo sin embargo la unidad de la obra. En segundo lugar, está la necesidad de dar el paso definitivo desde el pensamiento de la Biblia hacia el pensamiento (helenístico) de la humanidad, porque es necesario predicar a los gentiles y revelarles "apologéticamente" -pero también, a un nivel más profundo, de un modo genuinamente "teológico"- la relación entre filosofía (discurso humano sobre Dios) y

teología (como palabra de Dios). Afortunadamente, ambos factores estaban unidos por la lógica interna más profunda. Por un lado, la Biblia ya contenía en sí misma el horizonte supranacional y ecuménico, a través de su tercer sector (junto a la ley y los profetas), la literatura sapiencial. Las traducciones que Pablo, los Evangelios, Clemente de Roma y los apologistas emprendieron no eran μετάβασις εἰς ἄλλο γένος tanto menos cuanto que (a diferencia del caso de Filón, por ejemplo) estaban autorizados a ello por el acontecimiento mismo de la Encarnación; como reconocieron sobre todo los alejandrinos, siguiendo a los apologistas, la Encarnación del Logos es un acontecimiento que afecta a la humanidad en su conjunto y, por tanto, puede legítimamente proclamarse a todos los pueblos en el lenguaje de su pensamiento, y hacerse comprensible internamente. Esto es lo que pretendía Lucas, cuando puso expresamente en confrontación directa la *oikumene* de Augusto y la de Cristo (Lc 2,1s). Por otra parte, las filosofías religiosas de la Antigüedad tardía estaban listas, esperando ponerse a trabajar en el nuevo "misterio", que aparentemente no era más que otro de los muchos "misterios" contemporáneos, para transformarlo en una gnosis y comprenderlo de un vistazo como un "drama de salvación" cósmico. El medio para asimilar el acontecimiento de Cristo a las categorías paganas fue la transformación de la trascendencia dentro de la Biblia (promesa-fulgor) en una dialéctica divisoria: el elemento de la particularidad judía aparecía como lo que se ponía en contradicción hostil con la visión universal del hombre. Pero esta dialéctica no era más que la contradicción original agudizada polémicamente entre Dios y el mundo en el pensamiento extrabíblico, una contradicción que sólo podía resolverse allí mediante una interpretación negativa de la realidad del mundo y su absorción en la plenitud de Dios. Así, en Ireneo y en parte en Tertuliano, la gnosis intrabíblica, es decir, la comprensión de la trascendencia del cumplimiento sobre toda promesa, se convierte en el contraargumento salvador contra la gnosis extrabíblica que corroe el misterio. La teología cristiana se encendió dentro del Nuevo Testamento con este esquema y comenzó a desarrollarse, pero fue con las mismas armas con las que obtuvo la primera victoria decisiva sobre el helenismo: precisamente cuando se garantizó la continuidad entre la antigua alianza (y con ello el mundo de la creación, y el Padre-Dios) y la nueva alianza (como misterio del amor del Dios trino en Cristo), se demostró la importancia para todos los hombres de lo específicamente cristiano. La "sacudida" de la

antigua alianza a la nueva se convirtió en el paso normativo, por el que se hizo posible ver (no arbitrariamente, sino como en un arquetipo) cómo Dios trata con la humanidad como su maestro, "por evolución".

Este primer paso de armas era algo externo: la verdadera gnosis (como reconocimiento del misterio del amor, que no debe ser dominado por el pensamiento filosófico) se enfrentaba a la falsa gnosis. Era necesario un segundo paso, no sólo para derrotar al pensamiento filosófico en su propio terreno, sino para ponerlo al servicio del misterio mismo. Este fue el logro de los concilios ecuménicos, que a su manera y en su propio período extendieron los esbozos establecidos en el Nuevo Testamento a los conceptos del pensamiento griego. Su éxito residió en utilizar precisamente los medios de la metafísica para conjurar el peligro de la absorción de lo que era decisivamente bíblico y cristiano en un esquema metafísico universal. Con el concepto de οὐσία, Nicea destroza el esquema subordinacionista neoplatónico, aparentemente el único aceptable para los pensadores griegos, con el que pretendían pensar la producción de la multiplicidad ('mundo') a partir de la unidad ('Dios'); además, con el concepto ὁμο(ούσιον), lleva la cualidad de relación ('Dios de Dios, luz de luz') al ser absoluto, como lo exigen única pero necesariamente las implicaciones de la teología del Nuevo Testamento, cuando éstas son pensadas hasta el final; y ahí Nicea revoluciona el concepto de Dios: en sus "relaciones personales", Dios es amor eterno y absoluto, algo que nunca se había podido pensar metafísicamente. Y es precisamente esta revelación de Dios la única que explica la posibilidad del mundo, es decir, como "creación por amor": ningún sistema de emanaciones podría haber explicado así el mundo. Constantinopla, Éfeso y Calcedonia completan la obra, haciendo añadidos, protegiendo de peligros por diferentes lados, de modo que la distancia (reconocida sólo con ayuda de la Biblia) entre el Dios vivo y su criatura pueda ser decisivamente (συγχύτως) asegurada, y puede reconocerse en la unificación cristológica final (ἕνωσις ἀδιαιρὲτως) en la razón de su existencia-como presupuesto indispensable para la obra unificadora del amor absoluto, que sólo sobre esta base puede compartirse y marcar su nombre sobre lo otro, lo que no es amor: la Trinidad "inmanente" se reconoce en la Trinidad "económica". Por muy defectuosos que queden siempre los conceptos filosóficos en el intento de acercarse a este misterio y describirlo-φύσις, ὑπόστασις, etc., cuyo limitado potencial expresivo queda

claramente demostrado por las afirmaciones alternantes de los concilios-sigue siendo la traducción de la conceptualidad de la Biblia (predominantemente semítica) que sirve predominantemente para hablar de acontecimientos de la historia, a una conceptualidad del horizonte plenamente abierto del ser, detrás del cual no puede penetrar nuestro cuestionamiento, fue una expresión válida del hecho de que, con la muerte y resurrección de Cristo y con la efusión sobre la Iglesia y el mundo del Espíritu que está dentro de la Divinidad, ha tenido lugar la más alta auto-revelación del ser absoluto (inaccesible a la filosofía). Esto no excluye en absoluto la posibilidad de que otras formas de pensamiento metafísico, en otras épocas o culturas, puedan ofrecerse de nuevo como vehículos de la traducción del misterio; de hecho, así lo sugiere la flexibilidad de la terminología de un concilio a otro.[1] Estos actos de formulación supusieron una ganancia innegable, pero hubo una pérdida equivalente que amenazaba y que se derivaba de un cierto tipo de irreflexión que ya no podía distinguir entre el nivel de la revelación viva de la antigua y la nueva alianza, y el nivel de la expresión teológica de esta revelación, como si cualquier teología, incluso una teología conciliar o (sobre todo) una teología de la "definición", pudiera alguna vez ser otra cosa que un indicador de la realidad que, por definición, siempre eludirá toda formulación conceptual. Esta pérdida, que hay que atribuir a la lentitud del pensamiento humano, dio muy pronto la impresión de que el cristianismo es ante todo una doctrina, nada menos que un sistema de "proposiciones que hay que tener por verdaderas". Esta es una manera defectuosa de expresar el hecho de que el cristianismo es la fe en un acto del amor trinitario de Dios, un acto que Él ha tomado la iniciativa de realizar, de una manera inalcanzable a todos los anhelos y expectativas del hombre; Se puede y se debe reflexionar posteriormente sobre este acto, y darle una expresión balbuciente en proposiciones, pero sólo será reconocido (en la entrega de la fe) por lo que es, cuando permanezca, en todas sus articulaciones (o dogmas individuales), el acto -detrás del cual no puede penetrar nuestro pensamiento- por el cual el amor absoluto adquiere el carácter de un acontecimiento *pro nobis*.

Paralelamente a la teología dogmática de los concilios, con sus adiciones y correcciones, corre la teología de la Sagrada Escritura, cuyos fundamentos fueron ampliamente establecidos sobre todo por Orígenes[2] , luego retomados por el conjunto de los Padres[3] y por la escolástica, con elaboraciones siempre nuevas de las estructuras.

Externamente, se retoma la forma básica de la exégesis helenística de los antiguos mitos de la poesía, que les daba aplicación concreta mediante la cosmología y la actualización antropológica (exégesis iniciada por los filósofos estoicos y platónicos, y modificada por Filón), para llenarla internamente de un contenido totalmente distinto y directamente opuesto: la relación entre los sentidos "literal" y "espiritual" (alegórico) se convierte en un medio para expresar la relación entre la antigua alianza y la nueva, entre toda la historia "histórica" de la salvación de Israel y el sentido nuevo, personal y "pneumático" hacia el que apunta esta historia, pero que la trasciende y descansa enteramente en el acontecimiento objetivo de Cristo. Pero este acontecimiento se abre además en dos dimensiones interpretativas: el sentido "tropológico", que hoy llamaríamos el sentido existencial que me afecta en mi existencia de fe, y el sentido "anagógico" (que conduce hacia arriba), que hoy llamaríamos el sentido escatológico y futurista -puesto que el acontecimiento Cristo es, en efecto, prolépticamente la Omega del mundo, pero el contenido total de este acontecimiento sólo se revelará a través de la introducción histórica de la plenitud del mundo en la Jerusalén celestial, toda la Escritura, tanto la antigua como la nueva alianza, sigue siendo (aunque de forma diferenciada) una *promesa* que espera la revelación de todo su significado en el futuro. La triple trascendencia que se abre a partir del acontecimiento bíblico-histórico -abriéndose sobre Cristo como presencia del Dios trino en el mundo, sobre el sujeto receptor Israel-Iglesia-mismo(-cosmos), y sobre la consumación de Cristo en su cuerpo total o reino- indica caminos de desarrollo para la teología cristiana bastante diferentes de los que eran posibles para la teología dogmática conciliar; y sigue siendo el correctivo duradero de la teología dogmática conciliar, incluso en las transformaciones y no pocas estrecheces del pensamiento bíblico moderno.

Esta teología bíblica tiene en su corazón el salto primero de la promesa al cumplimiento, pero más profundamente, de la muerte a la resurrección, y saca su vida de la realización constantemente renovada de este salto; esta teología puede y debe atreverse a ofrecerse a la sistemática dogmática como su forma interior. Además de esto, la teología bíblica (en la 'tropología') no olvida que toda teología histórica, como la teología dogmática, tiene que servir al anuncio cristiano y a la vida cristiana de testimonio; Como "anagogía", no olvida que el acontecimiento de Cristo, que ha tenido lugar de una vez

para siempre, nunca se deja atrás, sino que siempre, en el más alto grado de realidad, se presenta *ante* nosotros como nuestro futuro y el futuro del mundo, como la gracia que nunca es asible, sino que, precisamente en esto, constituye un desafío que presiona siempre de nuevo hacia adelante, determinando la historia de la Iglesia y del mundo. Una vez más nos topamos con la realidad esbozada al final de la sección anterior, a saber, que el acontecimiento de Cristo sólo existe en correlación con el acontecimiento de la Iglesia y sólo así puede ser pensado y expresado, y que sólo en esta situación de reciprocidad puede el individuo situarse adecuadamente en su creer y en su teologizar. Fuera de la circulación del amor entre el esposo y la esposa, entre la cabeza y el cuerpo, nadie sabrá jamás lo que significa la teología y, menos aún, cuál es el impulso de la gloria del amor divino.

Debemos volver la vista atrás, desde esta doble forma permanente de teología a lo largo de los siglos, hasta su fundamento en la propia Escritura. Para hablar apriorísticamente, si la historia de Jesús de Nazaret fue correctamente entendida e interpretada por la comunidad pospascual como el cumplimiento sobreabundante del amor y la fidelidad pactados establecidos por Dios en la antigua alianza, entonces era absolutamente imposible comprender esta historia, meditarla y ponerla en palabras, de otro modo que como sucedió realmente, de otro modo que como los escritores sagrados de en su ingenua franqueza la expusieron y, de hecho, prácticamente nos la impusieron. Para ellos, el seguimiento de Jesús antes de la Pascua era, en el mejor de los casos, una comprensión incipiente (correspondiente a la condición de la propia Palabra de Dios en su "bajeza", que afecta tanto a la forma como al contenido de la Palabra).[4] Pero la revelación por la luz brillante de la Pascua del sentido de la vida pasada de Jesús (y especialmente de su Pasión, del significado de la antigua alianza en su conjunto, de la realidad de la Iglesia bajo el Espíritu Santo) debía tener lugar necesariamente por etapas; no era necesario que se volvieran a Is 53 el primer día -aunque esto ha sucedido en el momento en que se comprimieron los textos prepaulinos (1 Cor 15,3; Rom 4,241). En conjunto, la teología del Nuevo Testamento está en proceso de formación; es un "período de descubrimiento" que no ha llegado a su fin. Así, el método del tipo y el antitipo sólo es ensayado por Pablo en algunos ejemplos, como por casualidad, y éstos no pretenden ciertamente un tratamiento exhaustivo, sino más bien modelos a seguir (*cf.* 1 Co 10,6-10). *A priori*, no cabe esperar otra cosa

que las transposiciones de palabras y acontecimientos prepascuales al ámbito de comprensión de la Iglesia (abierto por el Espíritu), y las correspondientes transposiciones de la estrecha situación histórica de Jesús a la situación ampliada de la Iglesia, que a su vez puede acentuarse de muy diversas maneras: como situación del final de los tiempos en un nuevo sentido (por determinar más tarde), como situación en la historia contemporánea (p. ej., determinada por las primeras persecuciones), determinada por las primeras persecuciones), o finalmente como la situación de la historia de la Iglesia como tal (en primer lugar en el sentido lucano). Esto muestra ya que, a medida que la comprensión se ensancha ilimitadamente, contiene no sólo una sucesión de grados de comprensión que se separan entre sí a medida que se profundiza, sino también desde el principio una coexistencia de teologías con diferentes centros de comprensión, que llevan los mismos elementos fundamentales a una cristalización diferente en torno a sí. Pero estas teologías divergentes, que contienen de hecho acentos bastante contradictorios -como sucede con la teología paulina de la justificación por la fe y la teología en Mateo y Santiago del cumplimiento sobreabundante de la ley-, están todas relacionadas entre sí, y forman en sus raíces una malla que no puede desenredarse; se puede demostrar (aunque rara vez de una manera que se pueda asimilar de un vistazo) que también hay influencias literarias de uno a otro, y que se reconocen mutuamente incluso cuando tratan de equilibrar acentos unilaterales, que aparentemente se prestaban a malentendidos, poniendo acentos opuestos (Stg 2.20ss. con Rom 4; 2 Pe 3.15ss., Mt 5.17ss. etc.). A pesar de todas las tensiones personales y materiales entre las tendencias representadas por las "columnas" (Pedro, Santiago, Juan, Pablo), reina la unidad, no principalmente en el plano de la "fraternidad", sino en su mirada común hacia el único centro personal de todas las teologías, hacia Jesús, el Cristo de Dios, aparición y exposición del amor del Padre. Sólo así se comprende que Pablo, cuando la unidad de la Iglesia se ve sometida a la prueba decisiva (Hch 21,17 ss.), esté dispuesto a relativizar su propio punto de vista, que ha expuesto muy enfáticamente (Cartas a los Gálatas y a los Romanos), obedeciendo el consejo de Santiago y sometiéndose a las observancias judías. Se trata de un acto de obediencia casi ciega, pero llevado a cabo por un hombre que sabe y ve que toda la teología de la Iglesia trasciende todo aspecto individual, por necesario y profundo que sea; y que esta teología no es ninguna gnosis que progresa hacia un sistema mediante pasos dialécticos inevitables, sino

el ágape de Dios en Cristo, desplegado en su cuerpo como un cuerpo compuesto por la unidad amorosa de muchos miembros servidores. El Nuevo Testamento, inspirado por el mismo Espíritu Santo que inspira a la Iglesia, no podía tener, por tanto, otra estructura que la Iglesia: en la multiplicidad, una unidad ; y el principio vivo de esta unidad habita en ella sólo porque ante todo (como cabeza) la trasciende.[5]

El verdadero acto de nacimiento de la nueva Escritura se encuentra en las primeras generaciones espontáneas del dogma, y en las primeras síntesis que se hicieron por la fe bajo la impresión de Jesús resucitado y del Espíritu experimentado: "Jesús es el Cristo", "es el Hijo de Dios", "es el Señor", etc. Todo lo que sigue no es más que una explicitación de estas síntesis; todo el Antiguo Testamento se toma y se reivindica, y se incorpora a la síntesis como propiedad de la Iglesia. E incluso si es una maravilla inefable lo que se expresa en estas síntesis, son, como tales, bastante adecuadas, del mismo modo que *el fiat* por el que María dio permiso era adecuado. En torno a esta verbalización del misterio -nada de balbuceos ni de formulaciones aproximativas, sino una verbalización exacta- cristalizan las teologías del Nuevo Testamento y, del mismo modo, toda la teología bíblica y dogmática de la Iglesia, que es su continuación. Todo lo que queda por decir posteriormente, es la justificación del primer acto dogmático de generación, o "síntesis *a priori*" teológica. El término "*a priori*" tiene aquí un significado particular, único: se refiere a la lógica interna del amor en la alianza que alcanza su plenitud entre el Dios que se revela como amor y el hombre que lo acoge (por la gracia de Dios en la fe). Esta lógica del amor no será captada por ningún observador que se sitúe fuera, del mismo modo que un acto entre marido y mujer no será experimentado por nadie que no sean los dos que lo realizan. Sólo que la lógica de la intimidad divina se ha hecho tan abierta y universal en la síntesis "Jesús es el Cristo", que cualquiera que lo desee puede entrar en su corazón y, participando en la fe, puede experimentar y comprender su urgencia.

Si el impulso de la gloria del amor divino se experimenta en la reciprocidad de Cristo y la Iglesia, y si esta experiencia se reflexiona como teología, entonces la *kabod* (en su comprensión neotestamentaria definitiva) se mueve metodológicamente también en el punto medio de la teología. El impulso del acto de Dios en la existencia de Jesús, una existencia que sobre la base de su pretensión única ofrece una interpretación de sí misma que apunta cada vez más inequívocamente al impulso de la Cruz, y que sobre la base de la

resurrección de Jesús es experimentada y explicada en la Iglesia definitivamente como la *kabod* del amor eterno que está presente e irradia en el acontecimiento de Cristo, lleva a su cumplimiento la teología del Antiguo Testamento; pues ahora la síntesis entre la Palabra apremiante de Dios y el mediador que la porta (profeta, sumo sacerdote, Iamb del sacrificio, siervo de Dios y Mesías) se ha realizado y trascendido en el Nuevo Testamento en la paradoja del justo que es 'hecho pecado' y es 'condenado', y que justifica' a los pecadores condenados: la paradoja que es el impulso insuperable del amor divino, que nunca puede constreñirse a ningún sistema de razonamiento humano. Una teología que se entiende a sí misma a partir de este centro se distingue de un mero "fundamentalismo" de los hechos de la salvación, encadenados "para ser creídos", en la medida en que, antes de cualquier encadenamiento, tiene lugar el encuentro inmediato del amor oblativo de Dios en Cristo con la Iglesia (esposa), que recibe y en ella se entrega de nuevo, un encuentro en el que los "hechos de la salvación" sólo tienen importancia como momentos que se iluminan, y en seguida se reintegran en el todo. Por otra parte, esta teología se distingue también de un existencialismo liberal, para el que la *kabod* objetiva del amor de Dios que presiona hacia adelante se diluye en un "impulso" que encuentra al individuo desde el Jesús histórico y su ejemplo y modelo, o (si esto es inalcanzable) desde el kerigma que se proclama. Sin embargo, el encuentro siempre actual de la Iglesia con la gloria de Dios sigue estando vinculado al encuentro histórico de Jesús con sus primeros discípulos o con su primera comunidad; este encuentro no debe interpretarse en su impulso a través de todos los tiempos como intemporal ni como exclusivamente futurista; es futurista porque en el presente nunca es totalmente aprehensible, nunca se acabará, y por tanto contiene en sí mismo la promesa de una "medida sobremanera grande del peso del impulso de la gloria" (2 Cor 4,17). La teología, por tanto, tiene lugar centralmente en la realización de este impulso del amor de Dios a la Iglesia, a medida que éste se expresa y la Iglesia trata de responder a Dios en su existencia y en la respuesta de su entendimiento. El encuentro mismo es una presencia empíricamente nunca del todo comprensible -por ejemplo, en la situación existencial o litúrgica de un individuo, como un teólogo, o de una comunidad: todo lo empírico debe trascenderse de nuevo y transferirse a la realidad mayor, "trascendente", pero absolutamente concreta, de la Iglesia universal. Ese es el verdadero significado del adagio, *per Mariam ad Jesum, per Jesum ad Patrem,* 'por

María a Jesús, por Jesús al Padre'. Por esta razón, la teología empírica nunca puede ser completa y autocontenida.

3. WORD-FLESH

a. La reclamación

El comienzo de la historia de Jesús aparece como un resumen concentrado y trascendente de la historia de Israel. Tras la consideración metodológica que acabamos de introducir, cabría esperar que todo el desarrollo de su historia se representara, en sus detalles, con los matices de la "promesa" (pues su historia es el cumplimiento de la promesa)[1] , y asimismo que su historia ocupara su lugar en el nexo indisoluble entre acontecimiento (Cristo) e interpretación (Iglesia). El segundo nexo asume al primero en sí mismo, y lo determina, pero con ello reconoce que él mismo está determinado por el primer nexo. Esta circularidad tiene una necesidad interna, si la verdad del acontecimiento de Jesús, para ser conocida en su carácter auténtico, presupone la fe como el único recipiente capaz de albergar su interpretación. La decisión de la fe es el presupuesto, no sólo para el acto de ver correctamente el acontecimiento de Jesús, sino también para el acto por el cual el acontecimiento *se deja* ver correctamente.[2] Así pues, no se trata de excavar la "supuesta *bruta facta* histórica" que subyace a la fe de la Iglesia, sino de encontrar la verdad que se oculta y se revela aquí, en su transición siempre nueva entre el acto de auto-revelación y el acto de comprensión creyente, de entendimiento y de interpretación de lo revelado; y en esto, es necesario notar con qué precisión la interpretación está en continuidad con lo interpretado, incluso cuando en aras de esta continuidad debe servirse de otros conceptos y formas de pensamiento. Lo que para Jesús era lo más urgente, sólo puede serlo para la Iglesia intérprete si ella le permite asumir *para sí* este carácter de urgencia suprema, y esto sólo es posible cuando el Jesús que anuncia se convierte en el Jesús que es anunciado.[3] Los capítulos siguientes demostrarán que esta transposición no sólo es legítima, sino absolutamente necesaria. El enfoque correcto no consiste en preguntarse qué dijo e hizo Jesús, y qué no dijo ni hizo, o qué "títulos de soberanía" se aplicó a sí mismo y cuáles no; consiste en preguntarse cuál fue el presupuesto necesario del acto por el que su comunidad formó sus palabras, hechos y títulos del modo en que lo hizo. Naturalmente, esto requiere una continuidad, que podemos dejar formulada de un modo tan formal, tan aparentemente vacío como

queramos: es precisamente esta cuestión *formal*, a saber, la pretensión de autoridad de Jesús, el fundamento que se mantiene a través de todas las formulaciones que le dan contenido, el fundamento que genera las formulaciones a partir de sí mismo. Y este fundamento no se oculta en las interpretaciones, sino que resplandece junto con ellas; para esto, no hay nombre más apto que el de la *kabod* original, el impulso único aquí del que está presente, tanto si pronuncia el ἐγὼ εἰμι explícitamente como si no.

La primera pregunta, por tanto, no será en absoluto: "¿Cuál fue la principal preocupación de Jesús en su predicación? "4 , sino: "¿Cuál fue la principal impresión que quedó de su existencia terrenal?". Es históricamente cierto que fue crucificado a causa de una pretensión presuntuosa a la que se podía dar una interpretación política, y que le valió la inscripción en la cruz: "El rey de los judíos", Pero esta "presunción" es el hilo formal que recorre coherentemente todos los Evangelios y que distingue tan fuertemente su actividad de la del Bautista. No es, por tanto, el mensaje profético-apocalíptico de la cercanía del reino de los cielos lo que distingue la aparición de ambos en . Mateo puede revestir la llamada al arrepentimiento tanto de Juan como de Jesús con exactamente las mismas palabras: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca" (3.2 = 4.17). Se podría liberar a ambas llamadas del ropaje histórico de la inminente espera apocalíptica, y se tendría entonces una idéntica llamada a los hombres para que se arrepientan ante la situación escatológica. Pero los evangelistas han elaborado con mucha precisión la diferencia entre las dos llamadas: el Bautista señala al que viene después de él (ya sea Dios, o su "mensajero" o "ángel", Mai 3.1, pero Jesús no señala a nadie que deba venir después de él. Después de él no viene nadie más,5 y él es idéntico al contenido de su llamada. No es correcto decir que convoca al hombre para que éste tome su propia decisión: él mismo en cada caso toma la decisión sobre el hombre.

El cuarto evangelista, basándose en la antigua alianza, lo resume en la abreviatura teológica: "el Verbo se hizo carne". ¿Qué "Palabra"? La palabra de Jeremías: La palabra de Jeremías: "¿No es mi Verbo como fuego y como martillo que desmenuza la roca?" (23,29); la palabra del Libro de la Sabiduría: "Saltó del cielo tu Verbo todopoderoso, guerrero severo que lleva la espada afilada de tu mandato auténtico... y tocó el cielo estando sobre la tierra" (18,15s.);6 la palabra de la Carta de los Apóstoles: "El Verbo se hizo carne" (18,15s.).);6 la palabra de la Carta a los Hebreos, que en sí misma no describe a Jesús,7 sino a la Palabra

de Dios: "Porque la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne (κριτικὸς) los pensamientos y las intenciones del corazón" (4.12). Tales textos nos dan la perspectiva desde la que mirar a la teología paulina, que fue efectivamente la primera en aparecer en escena ("Todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo", 2 Cor 5,10), a los Evangelios sinópticos y luego a Juan (Jesús como juez, Jn 5,19-47; 7.15-24; 8.13-20), y en el Apocalipsis ("De su boca salió una espada aguda de dos filos", 1.16; "Combatiré contra ellos con la espada de mi boca", 2.16; "El que estaba sentado sobre la nube blandió su hoz sobre la tierra, y la tierra fue segada", 14.16).

La pretensión de Jesús de decidir sobre los hombres es cierta, sobre la base de su muerte; es el *Leitmotiv* formal de todos los Evangelios. Sólo por eso Jesús es denunciado muy pronto como loco o endemoniado (Mc 3,22 ss. par., subrayado enfáticamente por Juan en 8,48 ss.). Sea cual fuere su posición sobre la ley de Moisés en los detalles y en su conjunto -rechazarla, estar de acuerdo con ella o discriminar dentro de ella8 -, lo cierto es que él mismo se encargó de emitir un juicio sobre toda la ley y, de este modo, situó su propia autoridad al lado (y, por tanto, por encima) de la de Moisés9. No debemos pasar por alto el hecho de que las antítesis del Sermón de la Montaña - "Vosotros habéis oído... pero yo os digo"- son pronunciadas por el hombre que viene recién salido de la gran tentación del desierto, en la que ha entablado una disputa bíblica con el diablo y ha desgranado la Palabra de Dios hasta obtener su significado más interior, más formal, y lo ha hecho con el poder del Espíritu Santo que le fue otorgado en el bautismo. No cabe duda de que "se consideraba inspirado".[10] En virtud de su discernimiento de toda la ley, puede distinguir también sus detalles, y en ocasiones puede apelar desde "vuestras tradiciones" a la intención original de la ley (Mt 15,3-9), pero también puede, como en el caso del divorcio, apelar desde las concesiones de Moisés a la intención original de Dios (Mt 19,3-9). Puede justificar esta intención original, en su posición superior al mandamiento más sagrado, el del sábado, con un logion tan audaz que sólo Marcos se atreve a citarlo: "El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado" (2.27).[11] Parece haber mostrado abiertamente en repetidas ocasiones esta superioridad suya sobre el sábado, o, mejor, la mayor urgencia de su encargo cuando lo compara con el del sábado.[12] Las urgentes demandas de los fariseos de una

"señal" que diera confirmación son indicio suficiente de que la pretensión de Jesús excedía con mucho la autoridad normal de un intérprete de la ley que hablaba en nombre de Dios.

Así como su mirada penetra en juicio y decisión hasta el corazón mismo de la ley,[13] así también ve con "ojos como llama de fuego" (Ap 1,14; 2,18) en el corazón de los hombres, que descubre ante él. El motivo es constante: Jesús conoce los pensamientos ocultos de los corazones de los discípulos (Lc 9,47), de los que le ponen a prueba (Lc 11,17), de los fariseos (Mt 12,25), del hombre que le invita a comer (Lc 7,39ss.); "en seguida" ve a través de los pensamientos de los escribas (Mc 2.8), "ve a través de su hipocresía" (Mc 12,15); pero también ve enseguida la fe de los que están ante él (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20), o su falta de fe (Lc 8,25), y conoce a su traidor (Mt 26.20 ss.; Jn 13.21 ss.).[14] En Juan, mide con la mirada a Simón, que se le presenta, y le dice quién es en realidad (1.40 ss.); no sólo ve a través de Natanael cuando se le presenta, sino que ya ha visto al que le mira ahora ('Ven y verás', 1.46)[15] cuando estaba escondido (1.48); lo sabe todo sobre el pasado y el presente de la samaritana, y se lo revela, juzgándola, pero trayéndole la salvación (4.16ss.). Él escucha su confesión, como escucha las confesiones de todos los que se presentan ante él en su realidad, que sólo se revela a su mirada. Las personas a las que se dirige, y con las que tiene algo que ver, están allí en la realidad no disimulada. Todos traen algo consigo al encuentro con Él: los justos traen su justicia, los escribas el peso de su ciencia y de sus argumentos, los publicanos y pecadores su culpa, los que buscan ayuda su enfermedad, los endemoniados las cadenas de su posesión y los pobres el peso de su pobreza. Todo esto no se borra y es indiferente: pero en este encuentro, ya no cuenta. Porque en este encuentro, cada uno debe dejar lo que era antes. En todas las narraciones sobre Jesús, se produce el momento en que las personas tienen que presentarse como las personas que realmente son'[16]. Esto tiene lugar en virtud de la luz que cae sobre ellas desde Jesús. El logion aislado, que no cabe en ninguna parte, es una autoafirmación de Jesús por este estado de cosas que se produce por su presencia: "Nada hay encubierto que no haya de ser revelado, ni oculto que no haya de saberse" (Lc 12,2; 8,17; Mc 4,22). Puesto que su ver en el corazón de los hombres es una sola cosa con su ver en el corazón de la ley, sería muy inadecuado hablar de un "carisma de cardiognosis": el acto de ver a través contiene la decisión y el juicio sobre lo que queda al descubierto. Y se trata de un juicio definitivo, "final": la afirmación

que se hace aquí no distingue entre éste y el juicio de Dios.

Es decisivo ver aquí cómo el desarrollo teológico de estas nociones en Pablo, Juan y el resto del Nuevo Testamento sigue sin solución de continuidad la "situación confesional" de las narraciones sobre Jesús. Aun suponiendo que la cristología deba dejarse vaciar de contenido hasta reducirse a este punto formal,[17] aun suponiendo que el Hijo del Hombre escatológico que viene a juzgar (en Lc 12,8) fuera distinguido por el propio Jesús del "yo" del que los hombres se avergüenzan en la tierra, o al que confiesan -aun así, la relación entre ambos permanece, porque "el Hijo del Hombre que viene juzgará y abogará según la actitud actual de los hombres hacia Jesús".[18] 'El hombre está ansioso por mantenerse firme en el juicio y entrar en el reino de Dios, y ahora se le dice que esta decisión sobre su futuro se anticipa; se toma... según la actitud del hombre hacia Jesús'. W. Marxsen puede decir en este punto, con cierta razón, 'que *esta* cristología (implícita) expresa siempre más que cualquier llamada cristología explícita',[19] y esto porque el ímpetu de esta afirmación nunca puede ser igualado por ninguna formulación de la misma en palabras.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay que admitir que la formulación teológica responde exactamente a la "situación confesional" de los relatos sobre Jesús y la interpreta sin desviaciones. Podemos seguir dejando entre paréntesis la cuestión de la "autoconciencia mesiánica de Jesús" subjetiva, y seguir manteniendo que la transposición que Mateo hace del logion que hemos citado de Lucas debe ser objetivamente correcta: "A quien *me* niegue ante los hombres, yo también le negaré ante mi Padre que está en los cielos" (10.33). Entonces la idea fundamental del cuarto evangelista, de que el juicio de Dios está presente en Jesús, tiene su corrección inmediata, en todos sus aspectos contradictorios. Como presencia del Verbo, él es el juicio de Dios: es decir, él es 'la luz verdadera, que (en el juicio) alumbra (o ilumina, hace visible) a todo hombre' (1,9), y atrae las 'obras' de todo hombre a la luz (3,10-21); aquí, depende del hombre individual si 'odia' este acto de revelarse en la luz y entonces entra en el juicio, o en la fe se deja 'conducir voluntariamente' y entra en la salvación de la luz. Por eso es totalmente exacto cuando el Jesús joánico dice ambas cosas: ha venido a este mundo para el juicio (9.39), pero el juicio que tiene lugar por su presencia no es el objetivo (sino sólo la consecuencia) de su venida y de su ser el Verbo (3-17s.; 5.24-30); es igualmente exacto cuando dice que todo el juicio de Dios le ha sido "encomendado" a él mismo (5.22s.), pero sin decir con ello que el

juicio de Dios le ha sido "encomendado" a él (5.22s.).Pero la Palabra penetrante, "viva, eficaz, penetrante, que juzga" (Heb 4,12), es algo tan definitivo que se describe correctamente como la hora presente, "cuando los muertos (oirán) la voz del Hijo de Dios" (Jn 5,25). Lo mismo dice Pablo cuando orienta su propia existencia y la de todo cristiano hacia el momento en que "todos hemos de ser expuestos ante el tribunal de Cristo" (2 Co 5,10); también para él, este juicio de Dios (2 Tim 4,1.8) es idéntico al juicio de Dios (Rm 14,10ss). Y puesto que la situación original de *ser atravesado* por Jesús (en una mirada que penetra hasta la fe o la hipocresía) está totalmente integrada con el encargo de salvación de Jesús (del que hablaremos más adelante temáticamente), la explicación teológica del juicio escatológico (o último, "final") de Cristo como acto soberano de decisión y división es inevitable y pone un límite a todo cuestionamiento. Cualquiera que sea la prehistoria literaria de la parábola mateana del juicio mundial - el marco que se ha construido en torno al núcleo de la logia sobre el criterio del juicio se remonta al pensamiento del judaísmo tardío sobre el juicio-, es la conclusión de toda la vida de predicación de Jesús antes de la Pasión, del mismo modo que la logia final sobre la plenitud de autoridad del resucitado (28.18-20) es la conclusión del Evangelio de Mateo en su conjunto. Del mismo modo que esta parábola sustituye la expresión "Hijo del hombre" (25,31) por el título de "rey" (25,34.40), Mateo sustituye al "hombre" que invita a su banquete en Lucas (Lc 14,16ss.) por un "rey" (Mt 22,2) y cierra la parábola con la inspección de este rey a los invitados como juez (22,11-13). Y si, para empezar, las parábolas son la presentación oculta que Jesús hace de sí mismo, en el sentido de que describen la actitud ante el reino como, en última instancia, una actitud ante él o ante su mensaje,[21] entonces es precisamente Mateo quien tiende a trasladar el juicio inmanente de las parábolas a un juicio al final de los tiempos.[22] A partir de una parábola sobre el pez grande, por cuya causa el pescador justo arroja a todos los peces pequeños al agua (Evangelio de Tomás 8),[23] Mateo construye, en el material propio de su Evangelio, una parábola del juicio, en la que se clasifican los peces que al final de los tiempos son buenos y los podridos (13.47 y ss.). Mateo proyecta en el juicio definitivo y final la trayectoria que proviene de la actitud juzgadora del Jesús terrenal, ante la cual la creencia y la incredulidad no sólo se separan, sino que ellas mismas son juzgadas por esta misma actitud de Jesús. La transición entre el Jesús que decide y el Cristo (o señor o rey) que juzga está formada por los sermones de los Hechos de los

Apóstoles, donde el "santo y justo" "siervo" (3.13s.) es glorificado y hecho "Señor y Mesías" (2.36), "exaltado" por Dios "a su diestra como Caudillo y Salvador" (5.31). No se trata simplemente de una inversión, de modo que el aplastado se convierte en "la piedra angular que aplasta" (Lc 20,18), sino que es igualmente una continuidad: lo que sucedió en el tiempo de Jesús, en cada encuentro con él, es tan definitivo que permanece ante toda existencia humana como la situación final. Según Heb 6,2, la doctrina del juicio final pertenece a las enseñanzas elementales del cristianismo, y huelga decir que está presente en todos los escritos del Nuevo Testamento.

No es éste, sin embargo, el tema que nos ocupa: nos interesan más bien sus postulados en la vida de Jesús. *La "autoridad"* (ἐξουσία) que le es propia hace posible que sea la Palabra de Dios presente. Esta autoridad aparece en sus actos soberanos, como la purificación del Templo, en relación con la cual es naturalmente cuestionado sobre su justificación para hacer tal cosa (Mc 11,28 par,). La autoridad aparece en un grado aún mayor, cuando hace depender su respuesta de la contestación a su propia pregunta, pero no recibe respuesta a ésta (Mc 11,29-33). Esto pertenece a toda su predicación como cualidad especial: "¿Qué es esto? Una nueva enseñanza con autoridad" (Mc 1,27); aquí, lo nuevo no es el contenido de lo que se dice, sino precisamente la cualidad del poder, como la gente observa con frecuencia, cuando lo comparan con sus otros maestros, con asombro, maravilla y conmoción (Mt 7,28s, y con frecuencia). Más decisivamente que en sus palabras, la autoridad se expresa en que hace retroceder el dominio de los demonios: Con autoridad y poder (δύναμις) manda a los espíritus inmundos" (Lc 4,36). Esta autoridad encuentra su expresión del mismo modo en la curación de las enfermedades y en el perdón de los pecados (Mc 2,10 par.). Jesús posee y ejerce esta autoridad "en el Espíritu de Dios" (Mt 12,28) o, como dice Lucas más arcaicamente, "en el dedo de Dios" (11,20), y así se muestra -con toda la debilidad de la Encarnación- fundamentalmente más fuerte que la "fuerza" que se opone a Dios, pues vence a esta fuerza en su propia casa y le quita sus armas. Sus actos y palabras, toda su entrega y su ser, serían imposibles sin la presencia y la inhabitación de todo el poder de Dios en él.

Podemos hacer una observación más: para que todo en el hombre, lo externo y lo interno, e incluso lo demoníaco, pueda estar ante él totalmente transparente, es necesario que Jesús, que es el portador de la autoridad, sea él mismo totalmente transparente ante Dios. Aquí es

Juan quien desarrolla todas las líneas: el cumplimiento perpetuo de la voluntad del Padre por el Hijo (4,34; 8,29), su mirada perpetua al Padre, que le muestra todas las cosas (5,19s), su proclamación de la verdad que ha oído a Dios (8,40). Sólo así puede ser él mismo para Juan "la verdad" (14.16; *cf.* 1.14). Pero este concepto ya se presupone en Mc 12,14 en las palabras de los fariseos y herodianos, como una característica bien conocida de Jesús: "Maestro, sabemos que eres veraz"; en el Antiguo Testamento, ésta es una propiedad de Dios (*'etneth*), muy cercana en significado a la fiabilidad, la fiabilidad probada de Yahvé y de su promesa en su alianza.[24] Juan explica la verdad de Jesús sobre la base de su impecabilidad (8.46s.), de su desinterés que sólo busca la gloria del Padre (5.41), de su transparencia hacia el Padre, que hace que su testimonio hacia el Padre y el testimonio del Padre hacia él sean inseparablemente dos en uno (8.14s.). Se puede querer ver en esto ya una teología de Cristo resucitado: del mismo modo, Pablo vincula la verdad dogmática sobre Cristo con lo que Jesús era en realidad, mediante el concepto de verdad: "¡No aprendisteis así a Cristo!" (es decir, de tal manera que pudierais seguir llevando una vida pagana), 'suponiendo que hayáis oído hablar de él y hayáis sido enseñados en él, como la verdad está en Jesús' (Ef 4,20ss.), lo que significa, 'como este Cristo en verdad aparece en Jesús, y hace su afirmación en Jesús'.[25] También aquí reina la continuidad.

La verdad de Jesús como transparencia de Dios pasa en una continuidad ininterrumpida, cuando se considera en las categorías de pensamiento del Antiguo Testamento, a conceptos como santidad y justicia, que también se le aplican (Mc 1,24 par.; Mt 27,19; Lc 23,47; Hch 3,14; 4,27, 30; 1 Pe 3,18, etc.). De aquí a la idea paulina de que en Jesús está presente y accesible para nosotros la justicia de Dios no hay más que un paso. Los títulos "el fiel", "el verdadero", "el que juzga con justicia" (cf. Ap 19,11), cuando se aplican a Cristo, se superponen de la misma manera que los atributos de Dios en la antigua alianza.

Sobre la base de esta característica fundamental de Jesús, que es el que tiene autoridad, el que "ve a través" y el que juzga, se impone la doble exigencia, aparentemente contradictoria, de que los cristianos imiten a Jesús -cuyo Espíritu Santo han recibido- en la capacidad de discernir y en la labor activa de hecho de discernir los espíritus (1 Co 12,10; 14,29; Hb 5,14).10; 14.29; Heb 5.14), e incluso en la capacidad básica de emitir un juicio decisivo (Mt 16.3; Lc 12.57; 1 Cor 2.14s.), pero, por otra parte, que los cristianos dejen el juicio final y la

sentencia definitiva al Juez competente (Mt 7.1 par.; Jn 8.11; 1 Cor 4.5; Rom 2.1-3). Pero esta dialéctica no es más que un eco de la dialéctica de Jesús, que a la vez juzga y no juzga, porque sólo juzga según oye (Jn 5,30). Del mismo modo, hace partícipes de su autoridad a los suyos (Mc 3,15, etc.), sin renunciar por ello a su "autoridad sobre toda carne" (Jn 17,2). Sólo al final de los tiempos podrán los creyentes ser incluidos en el acto final del juicio del Señor exaltado (Mt 19,28 par.; 1 Cor 6,2s.), porque sólo entonces habrán alcanzado la plena transparencia ante Dios (*cf.* Jn 16,26). Pero incluso ahora, su ideal debe ser ya la "simplicidad" y la "transparencia de todo su ser" (Mt 6,22 par.), en oposición a la *dipsychia*, "tener dos almas", que hace al hombre desunido en sí mismo, opaco para los demás e ineficaz ante Dios en su oración (Stg 1,8; 4,8).

Volvamos de las ramificaciones eclesiológicas al fenómeno original, la transparencia juzgadora del propio Jesús, que hace de él el Verbo de Dios encarnado. Hemos visto que de este punto pueden derivar tanto una escatología futurista como una escatología realizada, las cuales, sin embargo, consideradas más profundamente, se determinan mutuamente: las siete cartas del Apocalipsis muestran que Cristo exaltado juzga siempre a su Iglesia en el presente, pero cada una de ellas termina con una promesa futurista; también para Pablo, el juicio del Señor es una realidad presente (1 Co 11,32.34), y es futurista sólo en la medida en que la existencia del hombre y del mundo se orienta hacia su completa puesta al desnudo por el Juez. Como el Juez conserva su libertad real, atrae hacia sí todo el carácter de ira y salvación perteneciente al "Día de Yahvé" en el Antiguo Testamento, y así su juicio sigue siendo también un "juicio según las obras" (Rom 2,6; 1 Tim 5,24); no obstante, es *su* juicio, el juicio del redentor que ha satisfecho por los pecados de todos los hombres . El dilema de la escatología cristiana no puede resolverse en el tiempo, a causa de la libertad del Juez. No nos queda la certeza, sino la esperanza; naturalmente, se trata de una esperanza cristiana, basada en la gracia de la Cruz y, por tanto, de una esperanza única. Se fortalece a través de todas las formas en que se conforma a Cristo, lo que puede interpretarse como una anticipación de su juicio en gracia (1 Pe 4,17). Por el amor de Dios, podemos "tener confianza para el día del juicio" (1 Jn 4,17).

A causa de su presunción, Jesús fue condenado. En última instancia, es irrelevante si utilizó explícitamente el "Yo soy" absoluto en[26] o no. Su aparición más temprana no es en Juan, 'Si no creéis que yo soy'

(8.24), 'Entonces sabréis que yo soy' (8.28), 'Para que, cuando suceda, creáis que yo soy' (13.19), y en la perícopa de la tormenta en el mar, 'Soy yo; no temáis' (6.20); aparece ya en el apocalipsis de Marcos, 'Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: "Yo soy" ' (13.6). Ἐγώ εἰμι traduce de diversas maneras la fórmula de la revelación en el Antiguo Testamento (alternando con 'Yo soy Yahvé'), donde un hombre se enfrenta directamente con el 'Yo' de Dios, o donde una palabra de Dios debe ser garantizada, o donde alguien expresa su reconocimiento de que ha encontrado a Dios en su actividad dentro de la historia, o donde la singularidad e incomparabilidad de Yahvé deben ser resaltadas. La fórmula está viva en el gran período de la revelación a Israel, y cuando la palabra de la revelación cesa, la fórmula desaparece junto con ella. ¿Cómo se relaciona la referencia de Jesús a su "yo" con la antigua referencia de Yahvé a su "yo"? No expresa en absoluto una identidad directa con Dios; y, sin embargo, el contenido que indica mediante la fórmula va más allá de todo lo que podrían contener las categorías mesiánicas contemporáneas. Jesús no emplea la fórmula como un profeta, por cuya boca Dios declara su propia identidad y el hecho de que vive; tampoco la emplea para indicar el "yo" de un hombre distinguido que podría definirse mediante un título, como el Mesías o el profeta esperado como Moisés, etc. Su empleo de la fórmula es absoluto, y con ello remite a la antigua fórmula de la revelación, aunque con una diferencia respecto a ésta.[27] La única solución al misterio que aquí se oculta es la solución trinitaria. Las numerosas metáforas de Juan ("Yo soy la luz, la resurrección y la vida, el camino, la verdad", etc.) remiten todas estas abstracciones a la infinita concreción y unicidad del Yo que se expresa en su existencia y es "lógicamente anterior" a las imágenes[28]. "El ἐγώ de Cristo es el punto metafísico de coincidencia de los conceptos joánicos de salvación en la única realidad de la salvación "29 .[29] Del mismo modo, el "yo" de Yahvé también se concretó en cada uno de los grandes atributos divinos, concretando así su gloria[30].

Si la pretensión de Jesús pone un límite a todos los cuestionamientos, entonces en él no sólo está el cumplimiento de todas las promesas de Yahvé en la historia de la salvación, sino también, como es natural, de todas las palabras de promesa que el creador había implantado en su Creación -en el cosmos y en el hombre-. Un "redentor" que no reivindicara ser el que cumplió las intenciones de Dios en la creación, no sería digno de creencia; tal esquizofrenia entre cosmos y salvación (que toda gnosis, hasta Ernst

Bloch, ha intentado) ha sido rechazada decididamente en nombre de la teología desde Justino, Ireneo y Tertuliano. El mensaje de Jesús tiene, pues, autoridad también sobre todos los encargos hechos a los hombres en relación con la Creación -la instauración de un orden justo en la tierra, digno del hombre, la lucha contra la injusticia y la inhumanidad-, y es él quien pronunciará la palabra definitiva para recoger la cosecha de los esfuerzos del mundo, que serán puestos a sus pies. La autoridad de Jesús no exime a la humanidad del esfuerzo que se le exige, sino que permite que este esfuerzo adquiera plena concreción: ahora que su palabra y su ejemplo han estado entre nosotros, el amor humano activo -individual y social, personal y actuando a través de estructuras- es inaplazable. Él sólo ha removido los obstáculos que nos impedían asumir sin excusas nuestra responsabilidad de criaturas, y nos ha abierto el espacio escatológico que nos permite atrevernos a hacer lo único necesario "según su palabra" (Lc 5,5). No es sólo la Palabra de promesa de Yahvé la que se ha hecho hombre, sino también "su Palabra de poder, con la que sostiene el mundo" (Hb 1,3): por eso, la afirmación de Jesús puede resonar con el sonido de la voz del Creador, convocando al hombre precisamente a lo más humano de sí mismo.[31]

b. Pobreza

Lo dicho hasta ahora nos ha permitido ver el elemento formal que recorre la vida de Jesús en la tierra y el kerigma de la Iglesia primitiva, como una constante que aparentemente atraviesa el hiato de la muerte de Jesús. Es como si la "no-palabra" de esta muerte fuera asumida de antemano en su pretensión universal de ser la Palabra de Dios presente. Tal salto a través de la muerte no sería humano, y por lo tanto haría el *Verbum-Caro* increíble, a menos que estuviera más estrechamente determinado por el segundo elemento, a saber, el comportamiento del hombre Jesús dentro de esta afirmación. El profeta recibió la orden de gritar en voz alta: "Y yo dije: "¿Qué gritaré?". Toda carne es hierba. . . la hierba se seca, la flor se marchita. . pero la palabra de nuestro Dios permanecerá para siempre" (Is 40,6 ss.). La distinción entre carne y palabra sigue siendo evidente para todos los profetas a los que se ordena gritar en voz alta la Palabra de Dios durante un cierto tiempo: incluso en su existencia casi sobrehumana en la obediencia, donde debían mostrar los tratos de Dios con Israel en su conjunto, se mantiene la distancia, como entre el

actor y el papel.1 Viven, en el presente, lo que Dios quiere realizar en un futuro próximo. E incluso cuando el mismo Dios, en sus tratos, les obligaba a la obediencia que significaba que su acto estaba cerca, a las mismas puertas, estos hombres que prolepticamente hacían presente el futuro nunca fueron ellos mismos la Palabra de Dios, eran vasos para la Palabra, tomados y luego se les permitía seguir su camino una vez más.[2] Pero a través de la profecía, y de los grandes juicios de destrucción que fueron proclamados y cumplidos en la profecía, Israel fue educado en una actitud que abarcaba toda la existencia: en esa pobreza que, siendo absolutamente robada y privada de derechos a través del juicio de Dios, puede esperar cualquier derecho y cualquier cosa buena sólo de Dios.

No se trata de sugerir que la actitud de Jesús pueda derivar históricamente de la actitud de los grupos de los *anawim*,[3] pues ¿cómo llegaría un "pobre de Yahvé" a hacer una afirmación como la que hizo Jesús, de ser algo más que un profeta? Pero, desde el principio, se dirige a esos "pobres", como muestran las bienaventuranzas, y si exige que los hombres le imiten en el programa de vida que allí se desarrolla, entonces esto requiere que paradójicamente combine la pretensión de ser más que un profeta con la completa actitud de pobreza. La expectativa inminente del Fin es característica de ambos: la expectativa de que Dios hará muy pronto lo que el profeta anuncia, o lo que el pobre anhela; pero ninguno de los dos puede cambiar este "muy pronto" por un "ahora". Podríamos formularlo apriorísticamente así: si la palabra que posee el profeta y la actitud de pobreza del *anaw* pueden llegar a ser idénticas en su orientación hacia el mismo 'pronto' de la acción de Dios, entonces poseeríamos un modelo (cuyo contenido no podría completarse) de lo que es la Encarnación del Verbo; la existencia del propio Jesús muestra que esto es inconcebible, pues en su existencia el Verbo (precisamente en su pretensión divina de autoridad y de ser juez) está presente, y sin embargo la realización del Verbo (el reino de Dios que se ha acercado) sigue siendo futura.

La paradoja de Jesús se hace visible allí donde hace su reivindicación absoluta en una pobreza igualmente absoluta y en la vulnerabilidad propia de la pobreza, en la renuncia a todo poder terrenal y a toda posesión terrenal. Una autoridad como la que Jesús tiene y otorga no es algo en lo que el que la ostenta pueda deleitarse, como si fuera su posesión privada (Lc 10,20). Jesús es el portador de la salvación, equipado sólo para transmitir lo que tiene a los demás; para sí mismo, no tiene nada. Los que reciben los dones, como en el

Antiguo Testamento, son los pobres de toda clase, tal como se enumeran en las bienaventuranzas: los que han llegado a ser pobres en su actitud más íntima ('en espíritu'), los 'humildes y pequeños' (πραεῖς), los que han sido interiormente vaciados y limpiados (καθαροί), los que viven de luto por el presente y con hambre y sed de lo que debería ser, mientras hacen lo que pueden en su impotencia-teniendo misericordia, de hecho haciendo la paz entre los amargados a través de su propio estado de ser reconciliados; y todo esto en la impotencia que les acarrea la persecución por lo que no tienen y no pueden forzar (Mt 5, 3-10).3-10). No se nombra aquí a los pecadores, como si la pobreza de sus almas los hiciera pobres ante Dios; pero, continuando y llevando a su cumplimiento la antigua alianza, Jesús se dirige también a ellos; es más, a ellos especialmente, a los auténticos enfermos que necesitan al médico (Mt 9,12), 'Porque el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar a los perdidos' (Lc 19,10). Los pobres y los pecadores se sientan juntos en la misma oscuridad (Mt 4,16); y cuando el pecador ve y acepta que está desamparado en su pobreza, esto lo une a los *anawim*, en lo que a Jesús se refiere (el recaudador de impuestos en el Templo, Lc 18,9ss; el hijo perdido, 15,11ss). Jesús sabe que, cuando se pone del lado de "Lázaro" contra el glotón ("¡Ay de vosotros, ricos! . Lc 6,24s), lleva a su cumplimiento la antigua alianza: Moisés y los profetas bastan para que cualquiera se dé cuenta de ello (16,31), sobre todo cuando Jesús insiste grotescamente en la mala práctica: 'Devoran las casas de las viudas, y por fingir hacen largas oraciones' (20,47). Mc y Lc cierran las instrucciones de Jesús, antes del apocalipsis que hace la transición a su Pasión, con su comentario sobre el gesto de la viuda pobre, que se erige como el cumplimiento perfecto de su exigencia de pobreza: 'Todos han contribuido de su abundancia al tesoro, pero ella, de su pobreza, ha puesto todo lo que tenía, todo su sustento' (dos lepta=un céntimo) (Mc 12,44 par.). Aquí se cumple el mandamiento de la "limosna oculta" (Mt 6,2ss).

La exigencia de Jesús es doble: en el Sermón de la Montaña, la exigencia de ser pobre; a los discípulos, la exigencia de dejarlo todo. El Sermón de la Montaña y el Sermón de la Llanura subrayan la *pobreza* esencial de la existencia humana, su dependencia de Dios (Mt 6,25ss.): Dios se ocupa del mañana, y si el hombre se ocupa de Dios, también se ocupa de su mañana. La reprimenda a Marta lo deja muy claro (Lc 10,41). La despreocupación llega hasta el punto de que no sólo hay que evitar acumular bienes que Dios nos exigirá de todos

modos mañana a nosotros, los "necios" (Lc 12,20), y hay que evitar acumular en la tierra tesoros oxidados que fijan el corazón en lo que pasa (Mt 6.19 ss.); hay que dejarse robar de buena gana, sin contraatacar (Mt 5,39-42; 1 Cor 6,7), sin angustia, porque estamos a salvo en Dios (Lc 12,6 ss.), y nada nos faltará cuando seamos enviados por Cristo (Lc 22,35). Lucas entreteje desde el principio esta directiva general de sobre la actitud de pobreza con la instrucción particular a los que "siguen" de *venderlo todo* (12.33s.). Para éstos, la pobreza perfecta va unida a la obediencia perfecta: a la llamada de Cristo, deben dejarlo todo (Lc 5,11.28), deben "renunciar a todo lo que tienen" (14,33), "vender todo lo que tienen y repartirlo entre los pobres" (18.22), sin despedirse, sin enterrar a un padre (9.59ss.); Jesús mismo ocupa el lugar del vínculo familiar que se corta, como la unidad que une, así como él mismo reubica a su propia familia en la comunión de los que creen y siguen (8.21). Este abandono incondicional de todas las cosas es el presupuesto de la necesaria disponibilidad para todas las cosas por parte del discípulo ("Maestro, te seguiré adondequiera que vayas", Mt 8,19): no sólo la disponibilidad general "con los lomos ceñidos" para el reino de Dios que se acerca (Lc 12,35ss.), sino ya en el presente la disposición a dejarse enviar por Jesús "como ovejas en medio de lobos" (Mt 10,16) al servicio del reino venidero "sin paga" y sin medios de subsistencia (10,8-10), e incluso sin preparación espiritual, porque el Espíritu inspirará lo necesario (10,19s).

Estas exigencias inauditas, aparentemente inhumanas, sólo pueden basarse en un presupuesto: que Jesús mismo es el *absolutamente pobre*. ¿Cómo podría plantear tales exigencias si antes no lo hubiera hecho de forma arquetípica, representativa e inclusiva? Cuando agudiza así la exigencia del Antiguo Testamento, sólo puede aparecer como la simple reivindicación del Verbo hecho carne si él es el que se adelanta en el camino (ἀρχηγός Heb 12,2), el que cumple completamente la exigencia. Como insiste Ireneo a los gnósticos, no puede exigir a sus discípulos realizaciones que él mismo no haya cumplido[4], pues de otro modo el discípulo "estaría por encima del maestro" (Lc 6,40), y de otro modo la plenitud de su corazón no se derramaría sobre sus hps (Lc 6,45). ¿Cómo podría decir a sus discípulos: "¿Por qué me llamáis "Señor, Señor", y no hacéis lo que os digo?" (6.46), si él mismo no lo hacía, y mostrarse así como su Señor? Por eso advierte a los que quieren seguirle: "El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Lc 9,58). Ha confiado su causa tan exclusivamente al futuro

que pertenece a Dios, que puede atreverse a hacer lo que humanamente es irresponsable: puede hacer que los demás dependan exclusivamente de sí mismo, y exponerlos así a una pobreza total, para darles a cambio la promesa absoluta de Dios como don y garantía de respuesta (Mt 19,29 par.).

La pobreza de Jesús que mira a Dios puede caracterizarse con más detalle mediante tres conceptos: oración, fe y Espíritu. La oración, esencialmente como la actitud de un mendigo, tal como lo describen dramáticamente las parábolas sobre la oración: hay que seguir cenando a los oídos de Dios, es más, hay que convertirse en una molestia para él, mendigando el "mínimo para existir", es decir, para él mismo (Lc 11,5-8; 18,1-7).5 La oración que Jesús dio como modelo de oración, el Padrenuestro, es una oración de mendigo de principio a fin. Exige la venida de Dios, colocando al comienzo la dirección de la intimidad, "Abba "[6] , reservada sólo a Jesús; pide que su nombre sea santificado, que venga su reino, que se haga su voluntad en la tierra como en el cielo: tres peticiones que expresan lo mismo de tres maneras distintas, la oración para que el poder de Dios prevalezca donde los hombres son impotentes. Luego la oración pide el pan necesario para la vida, no para acumularlo, sino para el día a día; luego pide el perdón de los pecados, mostrando su propia pobreza en cuanto a la justicia (pues el que perdona a su deudor renuncia a la justicia); y finalmente, la oración pide ser soportada en la tentación, pues sólo el poder de Dios nos permite resistir en la tentación. La total dependencia de Dios ( ) significa que el que llama está seguro de ser escuchado (Lc 11,9; desarrollado cristológicamente en Jn 14,13s; 15,16c). Jesús mismo vive de la oración en la que el Padre le da el alimento que necesita (Mt 4,4; Jn 4,32.34). Lucas hace que todos los grandes acontecimientos de su misión tengan lugar en la oración: el bautismo y la efusión del Espíritu (3.21), el interrogatorio de Pedro (9.18), la transfiguración (9.28), la enseñanza sobre la oración (11.1), el monte de los Olivos (22.42), la Cruz (23.34); entre medias, los momentos de retirada a "lugares desiertos" (4.42; 5.16; Mt 14.13; Mc 6.31), a montañas solitarias (Mt 14.23; Mc 6.46; Jn 6.15), para orar también allí (Lc 5.16; Mc 1.35). Por singular que sea la intimidad de Jesús con el Padre, no enseña a los discípulos a orar de otro modo que él mismo, orando por la entrega del Padre, que se da a Jesús como el alimento que sacia por completo.

Otra palabra para pobreza es *fe*, tal como se usa en los evangelios sinópticos: la fe que Jesús presupone como elemento activo de sus

milagros,[7] la fe en la que resume la actitud de Dios como socio de la alianza. Pero aquí Jesús no es un espectador expectante, sino que con su propia actitud transmite e inspira la fe (πίστευσον, Lc 8,50), y de hecho ayuda al que es débil en la fe de tal manera que le hace partícipe de su propia actitud y le confiere la fuerza de la fe que le falta (Mc 9,24). Puesto que Jesús mismo cumple en sí mismo la actitud del Antiguo Testamento de plena confianza en Dios, lo que imparte puede llamarse fe arquetípica.[8] Jesús es "jefe y consumador de la fe" (Hb 12,2), como lo describe la Carta a los Hebreos, en continuidad ininterrumpida desde la antigua alianza hasta la nueva (cap. 11, describiendo la fe en la antigua alianza como mirando prolépticamente a la actitud de Cristo, y en la nueva alianza como derivada de esta actitud). Considerada desde esa altura, la fe sinóptica se convierte automáticamente, después de la Pascua, en fe en Cristo, que no se limita a sintetizar en sí mismo la actitud del Antiguo Testamento, mediante su entrega total al Padre,[9] sino que la trasciende e incluso establece sus fundamentos (*cf.* Heb 11,26; 1 Pe 1,11). Jesús capacita al que cree imperfectamente, en lo que él mismo posee perfectamente; sólo así puede exigir que uno no se limite a "oír y seguir la palabra de Dios" (Lc 11,28), sino que "oiga y siga mi palabra" y construya así su casa sobre la roca (6,47s.). Porque su palabra no es sólo una palabra que viene de Dios con autoridad, sino una palabra que se dirige a Dios con total pobreza.

Por último, *el Espíritu*. Es el soplo y el viento de Dios que "impulsa" al que es pobre y obediente en la dirección y por los caminos de la voluntad y el encargo divinos (Mc 1,12; Lc 4,14; Hch 16,6; Rm 8,14). Es la presencia de Dios en él, soplándole en libertad divina para encontrarse con el futuro que pertenece a Dios (Jn 3,8). Esto es lo que el pobre necesita sobre todo, esto es lo que debe pedir; y si los padres no dan a sus hijos una piedra en lugar de pan, una serpiente en lugar de un pez o un escorpión en lugar de un huevo, menos aún le negará Dios el Espíritu Santo divino (Lc 11,11-13).[10] Cuando la pobreza pide, recibe indefectiblemente, no lo terrenal (que "también se le dará"), sino los bienes de Dios. Se puede blasfemar contra Jesús en su impotencia; pero blasfemar 'contra el Espíritu Santo' que lo impulsa, que es el vínculo definitivo entre el hombre y Dios, es excluirse definitivamente de la salvación (Mc 3,29 par.).

La pobreza de Jesús no es sólo exigencia e instrucción, sino también, puesto que es el portador de la salvación, sobre todo un acto de *solidaridad*. Es necesario tener una visión panorámica de los diversos

grupos de hombres con los que se solidariza, para comprender la unidad de su conducta . Lo más notable es su comunión de casa y mesa con "todos los publicanos y pecadores" (Lc 15,1s), y su entrada en la casa del publicano Zaqueo, que pasa así de ser "rico" y "perdido" a convertirse en alguien que "da" (Lc 19,1-10); pero no menos importante es su toma de partido por los que están espiritualmente desamparados, los "pequeños" expuestos al escándalo (17,2), su toma de partido por los "pequeños" expuestos al escándalo (17,1s), su toma de partido por los "pequeños" expuestos al escándalo (17,1s), su toma de partido por los "pequeños" expuestos al escándalo (17,1s).2), se pone de parte de los "sencillos" a los que se revelan los misterios de Dios (en oposición a los sabios e inteligentes) y, sobre todo, se pone de parte de los "niños", cuando propone la infancia física como imagen concreta y parábola de la actitud interior del niño (18,15ss; 9,47ss); por último, se pone de parte de los perseguidos, expulsados, menospreciados, de los que son despojados de su buen nombre (6,22ss). En el caso del último grupo, vemos que la solidaridad de Dios en el Antiguo Testamento con los perseguidos por su causa (los profetas: Lc 6,23; 11,49ss.) pasa ahora a la nueva solidaridad de Jesús con los perseguidos "por causa del Hijo del hombre" (Lc 6,22), "por mi causa" (Mt 5,11).11); ¿cómo podría Jesús dejar de ser solidario de un modo totalmente nuevo con esas personas, que lo comprenden no sólo como la Palabra de Dios encarnada, sino como el modelo de la pobreza que mira a Dios, y por eso están dispuestas a seguirlo por un camino humanamente imposible hasta la completa desnudez de la "cruz", donde sólo una cosa es segura, que "perderán la vida" (Lc 9,23s)? Las tres parábolas que tienen su punto de partida en el escándalo de su solidaridad con los pecadores, la de la oveja perdida, la de la dracma perdida y la del hijo perdido (Lc 15), son, pues, en primer lugar, ilustraciones de la gracia de Dios que se une a los pobres contra los ricos, gracia que ya está presente en el Antiguo Testamento, pero que adquiere aquí tal claridad y definitividad de forma que es imposible pasar por alto la aparición en Jesús del amor del Padre por "los que han perdido el camino". La "debilidad" del amor en el corazón de Dios, tal como se había revelado desde la profecía de Oseas,[11] se hace definitivamente visible en la figura del padre que corre al encuentro de su hijo perdido cuando vuelve a casa, se echa a su cuello y lo besa, por la sencilla razón de que ha sido encontrado de nuevo. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento hay rastro de una simpatía de Dios o de Jesús por el pecador *en cuanto* pecador; pero sí existe un

vínculo de simpatía con el que sabe que es un "pobre desgraciado", cuyas lágrimas fluyen mucho más deprisa que las del fariseo duro y justo (Lc 7,44s.), y cuyo corazón que se derrite va directamente al corazón que se derrite de Dios.

Esta encarnación de la solidaridad de Dios con los pobres (en todas sus formas) tiene, sin embargo, una lógica catastrófica: si se lo toma en serio, le llevará a la cruz, no profundamente por la razón externa de que se ha apropiado de una autoridad que no le pertenece, sino por una razón interna, porque ahora debe realmente "ser contado entre los que han quebrantado la ley" (Lc 22,37). La transición de la crucifixión histórica a su interpretación después de Pascua, incluso antes de Pablo, como 'por nosotros', 'por nuestros pecados', una transición que a primera vista es difícil de comprender, es el resultado lógico de tomarse en serio la solidaridad. Quien se pone a la cabeza de los pobres, para conducirlos por un camino no marcado hacia el Reino de Dios que está "cerca" y viene hacia ellos, se pone también a la cabeza de los pecadores, para conducirlos, como al primero de los "hijos perdidos", hacia el Padre que se acerca y se apresura a salir a su encuentro. Si se quisiera trazar la trayectoria de una constante neotestamentaria del mismo modo que se ha hecho en el apartado anterior, desde el Jesús que "ve a través" de los hombres hasta el "juez sobre vivos y muertos", esta trayectoria llevaría desde el Jesús pobre hasta el "Cordero inmolado desde antes de la fundación del mundo" en el trono de Dios (Ap 5,6.9.12; 13,8).

En esta solidaridad, vemos en la existencia de Jesús la forma que se ha denominado *proléptica*.[12] Aquí podemos dejar a un lado el problema de la forma de pensamiento apocalíptica que, según se dice, proporciona la explicación, porque la cuestión del tiempo de Jesús se tratará más adelante. Aquí sólo tenemos que observar que la llamada expectativa inminente apocalíptica tiene sus raíces en la expectativa inminente profética; pero al principio de nuestra presentación de Jesús, se mostró como un aspecto esencial que la profecía genuina una vez más entró en escena, después de un largo intervalo de tiempo que fue en parte llenado por los escritos apocalípticos; y Jesús no es comparado en ninguna parte en los Evangelios con una figura apocalíptica, sino repetidamente con un nuevo profeta, un gran profeta, o un profeta de antaño renacido. Ahora bien, puede ser un aspecto del discurso profético el hecho de que debe esperar un hecho venidero de Dios y, por tanto, una verificación venidera por parte de Dios (Dt 18,21s); la verdad de lo que Elías declara en el monte

Carmelo se realiza cuando el fuego de Dios desciende y consume el sacrificio que se ha preparado, y en el Deutero-Isaías Dios muestra que es el señor de la historia estableciendo la verdad del pasado y del presente por medio de lo nuevo futuro que está creando[13]. Pero mientras que en el caso del profeta, el cumplimiento de la Palabra que se pronuncia a través de él reside en Dios y permanece independiente de la persona del profeta mismo, la pretensión que hace Jesús de ser la Palabra presente de Dios en el juicio, se niega a permitir tal distanciamiento: el futuro de Dios, al que Jesús conduce a los pobres y a los pecadores, debe residir finalmente en él mismo. ¿Y qué otro futuro absoluto puede ofrecer un hombre que su propia muerte?

Posee algo así como una verificación previa: 'Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Nueva. Dichoso el que no se escandaliza de mí" (Mt 11,4ss.). Pero la "notable reticencia a conferir a los milagros el estatuto de una legitimación escatológica directa de Jesús "[14] es evidente en todos los evangelios. Ponen el acento en el destino final de Jesús, y se convierten en un río narrativo cuando deben comenzar a narrar este destino final. Pero las palabras inauditas, tanto la exigencia hecha como la promesa empeñada, y los hechos inauditos de la vida pública de Jesús fueron, en conjunto, "prolépticos" en la medida en que sólo podía haberlos pronunciado y realizado alguien que estaba dispuesto desde el principio a dar en pago por ellos todo lo que un hombre puede pagar: la moneda fuerte que respaldaba sus palabras y sus hechos era su sangre, su muerte. Pero, ¿cómo podría una muerte llegar lo suficientemente lejos como para satisfacer estas exigencias, reclamaciones y promesas? Aquí no hay más respuesta, si se considera que el precio de esta muerte es el precio de una muerte humana ordinaria: el precio de una muerte así no cubriría ni una sola demanda. En esta "muerte del criminal", el reino de Dios debe venir, de lo contrario la reivindicación es pura locura. Por tanto, la reivindicación conlleva en sí misma el sobreprecio absoluto de esta vida humana, la exigencia exorbitante de que esta vida humana pague todo fracaso y todo pecado con lo que vale una vida (en vida y en muerte).

La *exigencia exorbitante* de lo que está dentro de las proporciones humanas es, pues, un rasgo fundamental de la vida de Cristo y -a distancia- de la vida del cristiano. Hay desproporción entre la grandeza de la mies y la escasez de los obreros (Lc 10.2), y por eso se

imponen exigencias desorbitadas al trabajador, al que no se invita, después de soportar la carga del trabajo en el campo, a sentarse a la mesa para una comida bien ganada, sino que antes debe servir la comida a su señor -sin que se le pida expresamente ni se le dé las gracias- y que nunca es perfecto en su servicio: 'Cuando hayáis hecho *todo lo* que se os ha mandado'-¿y cuándo lo hemos hecho?-'decid: "Somos siervos indignos; sólo hemos hecho lo que era nuestro deber" ' (Lc 17,7-10). A la higuera se le exige demasiado, cuando es absolutamente necesario que dé fruto porque el Señor la necesita, aunque no sea la época del fruto (Mc 11,12s). Lo específicamente cristiano comienza en el punto en que cesan la necesidad, la justicia y el pensamiento de arreglo equilibrado. Así, se prepara el banquete para el hijo pródigo, pero el hijo bueno que se quedó en casa no lo recibe; así, "haced el bien y prestad, sin esperar nada a cambio" (Lc 6,35), y "cuando des una cena o un banquete, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a vecinos ricos, no sea que también ellos te inviten a ti a cambio, y seas recompensado. Pero cuando des un banquete, invita a los pobres, a los mancos, a los cojos, a los ciegos, y serás bienaventurado, porque ellos no pueden pagarte" (Lc 14,12ss.). Así, el samaritano paga por el hombre que quedó medio muerto, sin esperar nada a cambio (Lc 10,35). En la parábola del "mayordomo", se llega hasta la "injusticia" abierta: el hombre que ha despilfarrado los bienes de su amo es excusado y se ayuda a sí mismo rebajando las sumas de las cuentas de los deudores (Lc 16,1-7): practica de manera extraña la lógica de la petición del Padrenuestro, "perdonando" en nombre de su amo la deuda de su prójimo, presuponiendo que lo torcido se enderezará para el amo. Esta lógica tiene sentido para el amo, pues alaba al mayordomo por ello (16,8), El que pierde gana, pero el que quiere ganar pierde (Mc 8,35 par.); también esta ley está en vigor con el añadido "por mi causa". El que reparte el dinero del amo, para que trabaje para él, gana el doble; pero lo que es estéril se le quitará al que entierra su talento en una servilleta, y se le dará al otro, que captó la ley de la fecundidad (Lc 19,11-26). Por eso no hay límite para el perdón de las ofensas (Mt 18,21s; Lc 17,3s), y de hecho, en última instancia, no hay límite entre amigo y enemigo en el amor al prójimo (Mt 5,43-48). Así seréis hijos del Altísimo, porque él es benigno con los ingratos y los egoístas. Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso" (Lc 6,35-36).

Cuanto más proclama Jesús semejante "injusticia" de amor, más responsabilidad carga sobre sí mismo; y puesto que él, el pobre, no

tiene con qué pagar, sólo puede ofrecerse "a sí mismo como rescate por los muchos" a Dios (Mc 10,45; Mt 20,28). Él, que iba a bautizar "con Espíritu y fuego" (en palabras del Bautista), que vino él mismo "a echar fuego sobre la tierra" (naturalmente, un fuego distinto del que imaginaba el Bautista), anhela "ser bautizado con un bautismo" (Lc 12,49-50) que es inequívocamente su muerte (Mc 10,38), la realidad de la inmersión en el abismo y el caos que estaba detrás del acto sacramental de Juan Bautista. Aquí, la realidad del Verbo hecho carne como pobreza desemboca en el tercer aspecto: en el total abandono de sí mismo.

Antes de hablar de esto, una mirada a Juan puede mostrar hasta qué punto los dos primeros aspectos, autoridad y pobreza (o, como decimos más propiamente en su caso, obediencia), son uno para él.

La unidad está en la transparencia del enviado, que no hace su propia voluntad, sino sólo la voluntad del que le ha enviado (Jn 6,38), que no habla desde sí mismo y, por tanto, no busca su propia gloria, y precisamente por eso es "verdadero" (7,18), es decir, una palabra transparente para el que habla: "Mi enseñanza no es mía, sino del que me ha enviado" (7,16; 14,10.24). Pero la síntesis que está ante los ojos de Juan se realiza en la muerte ya presente de Jesús, en su 'ser entregado', 'caer en tierra', 'ser resucitado'. Todo apunta a "la hora", y ya está esbozado sobre esta base.

c. Autoabandono

Los rasgos distintivos de la existencia de Jesús, "autoridad" y "pobreza", son *a primera vista* irreconciliables: como el que tiene autoridad, actúa y habla con un poder en el que Dios se hace presente, y como el que es pobre, carece por completo de poder y de medios de defensa -a lo sumo, puede eludir los poderes del mundo-; y forma a los suyos en la misma pobreza que mira a Dios. Pero incluso si ambos rasgos distintivos pudieran ser comprendidos en una sola mirada (como es el caso de la transparencia joánica al Padre), y pudieran persistir a través de todo como características formales en la base de la existencia de Jesús, ¿dónde quedaría entonces "lo que no es palabra" (como lo hemos denominado más arriba, al situar la escena) como punto medio del Verbo? Se mostrará que la tercera y última implicación de la Palabra hecha carne, en la que sólo se unen realmente las dos primeras marcas distintivas, conduce a este punto medio, a la palabra como no-palabra, como palabra que se abandona a

sí misma y se disuelve.

El primer significado de "El Verbo se hizo carne" es bastante sencillo: la palabra, esa forma particular de enunciado personal, conocida por todos, adquiere una forma de ser que, como tal, es ajena a la palabra, pues la carne como tal no habla. Aunque "carne" signifique aquí "hombre", hablar es sólo una de las formas de actividad del ser "hombre"; el nacimiento va precedido de nueve meses de existencia en el más profundo silencio, de modo que, en la medida en que el acontecimiento por el que "el Verbo se hace carne" se produce precisamente en la concepción, el acto de hacerse hombre del Verbo significa un acto de hacerse silencio. La existencia humana es finita, una existencia que camina hacia la muerte; en la muerte, la palabra humana termina de una vez por todas, y lo que se ha dicho como palabra en el curso de la vida mortal, sea significativo o insignificante, está en cualquier caso ligado a la forma de la temporalidad y, por tanto, a la transitoriedad y, por tanto, ineludiblemente a la futilidad. Las palabras de momentos pasados, si han de volver a vivir, deben reencarnarse siempre en un momento presente. Y aunque un hombre fuera capaz de incorporar en su palabra pronunciada gran parte de su experiencia de la vida, de hecho gran parte de la verdad de su vida, precisamente *entonces* sería incapaz de poner entre corchetes la fugacidad y futilidad de su existencia para que ésta no encontrara lugar en su enunciado -o bien, tendría que renunciar precisamente a la síntesis (aproximada) de existencia y palabra que parecía merecer la pena esforzarse por conseguir, anclando el posible significado supratemporal de lo dicho en algún otro lugar que no fuera su propia existencia. La idea de que un ser mortal ("carne") pudiera pronunciarse como "palabra" inmortal es una contradicción que parecería necesariamente estallar y destruir la existencia humana. Pero si la Palabra divina y eterna quisiera expresarse adecuadamente en la carne mortal -por misteriosa que fuera la manera de hacerlo-, esto no podría suceder a través del hombre mismo, a menos que éste pusiera toda su existencia en la carne, mortal y fútil, a disposición del Verbo divino en tal autoexposición, *entregándose* como un alfabeto o un teclado, para el acto de formulación en palabras, entregándose a sí mismo como un todo; el nacimiento y la muerte, el habla y el silencio, la vigilia y el sueño, el éxito y el fracaso, y todo lo demás que pertenece a la sustancia de la existencia humana.

Sólo ahora se hace visible toda la paradoja. En efecto, si *el Verbo de Dios* se ha hecho carne, todo lo que ha de ser revelado -a pesar de toda

imposibilidad aparente- debe hacerse presente en esta "carne", en esta existencia finita y transitoria. De ella debe salir todo. No pueden introducirse en ella contenidos supratemporales, ni contenidos de otro tiempo (aunque pudieran sugerirse en el caso de esta existencia), pues ello significaría que, a lo sumo, una fracción del Verbo divino se habría hecho carne. Más bien, la vida humana en la que el Verbo de Dios se hizo carne debe ser capaz de interpretarse hasta un punto inconmensurable, incluso infinito. Por otra parte, si esta vida humana ha de ser una vida auténtica y normal, y no la de un semidiós, no puede cargar con el deber de transmutar todo lo que como tal es temporal en lo que es supratemporal, o todo lo que no llega a nada y, por tanto, es fútil, en algo duradero y lleno hasta el borde: esto significaría que a esta vida humana se le privaría del acto fundamental, genuinamente humano, de abandonarse confiadamente a un futuro que no está a disposición de uno mismo, un futuro que puede llevar el nombre de muerte o de Dios. Un hombre así se vería obligado a realizar por su propia disposición y esfuerzo la síntesis entre su existencia y su sentido, entre la carne y la palabra; un pensamiento tan extremo, que nunca podría realizarse, muestra claramente que en tal caso el sentido y la palabra inmanente de su vida quedarían destruidos de raíz. Esto es cierto también, *a fortiori*, en el caso del hombre en cuya existencia humana Dios quiso proceder a su acto final de autodeclaración. Entonces, suponiendo que este hombre sea consciente del encargo de vivir de tal manera que siga siendo para Dios alguien capaz de una interpretación infinita, la paradoja aquí es que debe traer a la estrechez de su tiempo todo lo que Dios necesita para su autointerpretación. Aquí está el impulso de la existencia de Jesús, cuya originalidad se puede rastrear incluso a través de la interpretación después de Pascua y a través de cada interpretación de la Iglesia; aquí también está esa prisa extrañamente apremiante que, de alguna manera, numera sus días por sí misma: "¿No tiene el día doce horas?" (Jn 11,9); "Debo seguir mi camino hoy y mañana... y al tercer día termino mi recorrido" (Lc 13,33.32); y esta prisa insta a los demás a aprovechar el tiempo: "La luz está con vosotros un poco más. Caminad mientras tengáis la luz, no sea que os alcancen las tinieblas' (Jn 12,35).[1] Sin embargo, no hay nada precipitado en esta prisa, que no anticipa nada ni fuerza la llegada de la 'hora' decisiva, sino que conoce el tiempo cualitativo,[2] y mantiene las distancias marcadas: 'Mi *kairós* aún no ha llegado, pero vuestro *kairós* siempre está aquí' (Jn 7,6). El ímpetu de la autoconciencia de

Jesús y de su pretensión no se ve restringido por esta tranquilidad que espera los acontecimientos, y no es incompatible con ella, sino que recibe precisamente a través de esta tranquilidad el espacio para desplegarse en su majestuosa autoposesión, lejos de toda prisa constrictora. Esto sucede de la manera más enfática posible, pues Jesús no ordena temporalmente el programa sobrehumano que ha de cumplir en el espacio asignado a su vida humana, sino que permanece tranquilamente en la actitud, común al hombre (Mt 6,27), de disponibilidad para la "hora" que sólo Dios conoce (Mc 13,32). Y si hemos de suponer un crecimiento en la clara comprensión autoconsciente de su misión, como debe ser el caso en un ser humano genuino -aunque, dado que esta misión es única, nos es naturalmente imposible trazar las etapas individuales de este crecimiento- y una iniciación cada vez más profunda en las dimensiones únicas de toda la comisión, esta intensificación (*a priori* a tener en cuenta) no muestra ninguna toma de control correspondiente por parte de Jesús, sino precisamente lo contrario: un creciente autoabandono del control por parte de aquel que es el único que puede extraer de toda la existencia vivida la palabra definitiva que Dios necesita para completar su nueva y eterna alianza.

No es posible, además, enfocar la dirección del camino hacia Jerusalén y la Pasión, que entra en la vida de Jesús en los Evangelios sinópticos después de la confesión de Pedro, como un acto de asumir la dirección de su propio destino, pues se trata más bien de lo contrario: un ir más consciente hacia la hora que "sólo el Padre conoce". En esta hora, no cabe duda de que se condensará el sentido principal de esta existencia, pero de tal manera que este sentido se cargará sobre el Siervo de Dios de una forma que es para él pasiva y ciega. Cuando el "ímpetu" de la reivindicación recibe este espacio completamente abierto para su elaboración, es posible hablar en un primer sentido bastante próximo al sentido original, del resplandor de la gloria (ἀπαύγασμα τῆςς, Heb 1,3).

Y esto ocurre en el sentido elemental de la renuncia a la propia δόξα. El himno cristiano primitivo acuñó para ello el concepto de vaciarse o hacer-vacío (κένωσις) (Flp 2,7), y Juan expresó el mismo hecho en las palabras de Jesús, que no busca la δόξα ante los hombres (Jn 5,41), sino la δόξα del único Dios (5,44), y que en ello reside su verdad (7,18). El himno entiende el vaciamiento como la renuncia a la μορφὴῦ, la "forma de Dios", pero luego pasa a presentar la Encarnación, no como la asunción de la correspondiente "forma de

hombre", sino explícitamente como la asunción de la μορφὴ δούλου, la "forma de esclavo". Pero el esclavo no tiene forma propia, sino que tiene que asumir, por pura obediencia, la forma que le impone su señor; así, esta 'refulgencia de la gloria' de Dios carece en sí misma de gloria propia; como declara Justino, es ἄτιμος καὶ ἄδοξος.[3]

En su carencia externa de forma, su existencia tiene algo del despilfarro que recorre como leitmotiv tantas de sus parábolas: el despilfarro de la semilla sembrada descuidadamente, que cae en el camino, en la roca y en las espinas, y sólo en pequeña medida en tierra buena (Mt 13,4ss.4 ss.), del campo sin sembrar (Mt 13,24 ss.), del obrero en paro (Mt 20,1 ss.), del banquete preparado pero despreciado (Mt 22,1 ss.), derroche que domina también en los milagros de la multiplicación de los panes y de la conversión del agua en vino. No sólo eso, sino que, a medida que aumenta la implicación de Jesús en su misión, también aumenta la resistencia por parte de los hombres, de modo que, desde el punto de vista humano, las perspectivas de éxito, de cumplimiento del encargo, disminuyen continuamente, y Jesús, en su actividad, ve que también él tiene su lugar bajo la ley general de que "ningún profeta puede perecer lejos de Jerusalén" (Lc 13,33). Esta ley general, bajo la cual sus seguidores también tienen su lugar (Jn 16.1ss.), se llama futilidad. Me odian sin causa" (Jn 15,25). El odio no tiene causa: correspondientemente, el que el mundo no puede soportar no tiene forma, pues se ha vaciado de sí mismo, para ser formado y llenado sólo por Dios.

El himno en Fil 2.6-11 habla de Jesús, después de su renuncia a la forma de Dios, como haciéndose obediente hasta la muerte en la Cruz, y luego, 'por lo tanto', siendo exaltado como el Kyrios a la diestra del Padre. El que fue 'vaciado' recibió una participación en la δόξα de Dios Padre, mediante el otorgamiento del título divino 'Kyrios'; Sin embargo, no es este δόξα, que por supuesto se presupone, lo que el himno desea glorificar, sino lo que era inconcebible en el Antiguo Testamento, la razón de su exaltación: su apertura del espacio vacío a través del cual el δόξα puede enviar sus rayos. En este texto tan temprano, aprehendemos algo así como la sustitución de un ideal por otro: del ideal de una gloria divina que es tan propia del único Dios que éste no puede ni podrá desprenderse nunca de ella por un nuevo ideal que como tal no puede llevar todavía el nombre de δόξα, porque consiste precisamente en desprenderse de lo que llevaba este nombre en el Antiguo Testamento, para preparar el espacio de completa pobreza, más aún, de pleno abandono de sí mismo, que se mantiene

abierto sólo para este nuevo esplendor y gloria. El primer concepto está estrechamente ligado al "poder" (δύναμις),[4] el segundo a una impotencia total que resultará ser lo auténticamente glorioso en su actitud final, y que tal vez absorberá en sí mismo el primer concepto de gloria. Volveremos sobre este tema más adelante.

Ahora debemos ver cómo Jesús traduce su pretensión y su encargo en pobreza (o en obediencia) de tal manera que deja que toda su existencia sin forma y, por tanto, sin palabra (como "carne") se entregue en un gesto final, para que pueda convertirse en algo que la mano de Dios pueda formar en su totalidad, incluyendo el vientre de su madre y su sepultura, en "la Palabra de Dios". Juan subraya la auténtica diferencia entre ese gesto final y el estado normal del hombre como "arrojado al mundo" desde el vientre materno hasta su muerte: Jesús tiene "autoridad" para "entregarse" (Jn 10,18). Aquí, la "entrega de sí mismo" significa ciertamente en primer lugar la muerte, pero es esencialmente una frase que incluye toda la existencia en sí misma, como muestra la directiva de que los creyentes deben "entregarse" por sus hermanos (1 Jn 3,16). La "autoridad" para "recuperar" lo entregado no es la revocación del autoabandono, sino su culminación interior, en cuanto que la salida a la desposesión final del autoabandono pertenece a la "autoridad" originaria, que se distingue así de cualquier otra autoridad humana, incluso la de un profeta.

Hay dos momentos, que pueden distinguirse entre sí, pero que van juntos, en los que el acontecimiento del abandono se "consuma", en el doble sentido de que va "hasta el final" (Jn 13,1) sin posibilidad de revocación, y de que ahora consigue alcanzar en él la forma que es propia de Jesús, otorgada por Dios, en el lado más lejano de sí mismo. Son la Eucaristía y la verbalización de la vida de Jesús en el ámbito de la Iglesia primitiva. Ambas son obra de la *paradosis*: que ahora se entiende no como el acto de Dios que entrega al Hijo, ni como el acto de la Iglesia que entrega aún más lo que le ha sido entregado, sino como la entrega que Jesús hace de sí mismo (*cf.* 1 Pe 2,23; Hb 9,14), para que, por la fuerza de esta entrega, llegue a ser lo que debe ser para Dios y para los hombres.

En sus diversos matices, las palabras que explican la *Eucaristía* remiten a numerosas concepciones del sacrificio en el Antiguo Testamento, pero tienen en el fondo un significado sencillo e inequívoco. Es decisivo que Jesús, en su gesto de entrega de su carne, da algo que está en estado de "haber sido entregado", tanto si se dice

explícitamente (1 Co 11,24; Lc 22,19; *cf*. Jn 6,51c) como si no (Mc 14,22; Mt 26,26).22; Mt 26.26); asimismo, que la sangre esté en estado de "haber sido derramada", tanto si se menciona como algo que se da por supuesto (Mc 14.24; Mt 26.28; Lc 22.20) como si no (1 Co 11.25). Gesto y estado son una sola cosa; con el gesto único, Jesús da el don de su mano, se entrega en estado de abandono en la mano del Padre que permite que este estado adquiera carácter definitivo (por eso Jesús "da gracias" al Padre), se entrega en la mano del Espíritu que realiza el sacramento como ha realizado la Encarnación en María, y se entrega en la mano de la Iglesia, que a través de los siglos "realiza" (*hoc facite*) activamente lo que el gesto de entrega de Jesús ha puesto en sus manos. No hay que oponer la impotencia eucarística de la existencia de la Iglesia, bajo la ocultación más profunda de un trozo de pan y una copa de vino, a la "autoridad" que reside en tal gesto de entrega (Jn 10.18); tampoco se puede plantear una tensión entre la "omnipotencia" (Mt 28,18) y el poder soberano de control (Ef 4,10ss. etc.) del exaltado a la diestra de Dios, por un lado, y su estado de impotencia en la Eucaristía, por otro. Pues el león victorioso de la tribu de Judá (Ap 5,5) no es otro que el "Iamb" en el trono "como inmolado" (5,6.9.12) en la intemporalidad ("antes de la fundación del mundo", 13,8). Los conceptos de acción vicaria (ὑπέρ),5 rescate ('dinero del rescate', 'redención'), 'expiación' y 'sacrificio', conceptos no rígidamente separables entre sí, impregnan todos los estratos del Nuevo Testamento, esencialmente ligados a la Cruz que se anticipa en la Eucaristía; la Cruz no se considera aisladamente, sino como la encarnación y resumen de toda la obra vital de Jesús. En efecto, el acto de entrega "es el último y más grande acto de su servicio "6 , que Jesús presenta repetida y urgentemente a sus discípulos como ejemplo, y que les inculca. A la luz de este incomparable auto-abandono, queda claro todo el significado de las exigencias que Jesús hace del odio a sí mismo, de la negación de sí mismo, del abandono de todas las cosas, de cargar diariamente con la cruz y de perder el alma para ganarla. Además, el autoabandono de toda la existencia, tomado como el gesto que resume esta existencia, hace imposible que Jesús controle de antemano lo que Dios formará de este que se abandona a sí mismo: la tan discutida disyunción entre el yo del Jesús mortal (al que se confiesa, o del que se avergüenza) y el Hijo del hombre que juzga (que confesará ante los ángeles de Dios a los que confiesen, y se avergonzará ante ellos de los que se avergüencen: Lc 12.8s.; Mc 8.38) es la expresión adecuada para el abandono de sí

mismo, del mismo modo que la cristología "arcaica" de los primeros sermones de los Apóstoles, con su exaltación por Dios del "siervo Jesús" a "Kyrios y Christos" (Hch 2.Es ocioso especular sobre el sentido en que Jesús era consciente de su identidad con el Hijo del Hombre que había de venir en juicio, pues entre ambos se interpone el acto fundamental del autoabandono eucarístico, que impide toda identificación neutra que quisiera saltarlo, no porque sea una barrera que bloquea el camino, sino porque es el acto supremo del propio Jesús de renuncia a todo poder definitivo (es decir, escatológico) para determinar su propia forma.

En esto, Jesús es una vez más *Palabra-carne*, Palabra que entra y desaparece en carne que depende totalmente de Dios, para ser despertada por Dios a la vida y presentarse ante él como su Palabra plena y verdaderamente encarnada. Así, Jesús trata de orientar el "esfuerzo" terrenal (ργάζεσθαι) de sus oyentes para trabajar "por el alimento que permanece para la vida eterna" (Jn 6,27), permitiendo que su "trabajo" se funda en la obra de Dios sobre ellos (la fe en Jesús como "pan de vida"; 6.29); este cambio de trabajar a dejarse trabajar (éste es el sentido de la fe aquí) se da en un contexto que todavía no habla explícitamente de la Eucaristía sacramental, sino que presenta al Jesús entero -cuyo alimento es la voluntad del Padre (Jn 4,34)- que no permite que los que vienen a él tengan más hambre, ni que los que creen en él tengan más sed (4,14). Pero ya es Jesús el que no tiene ya ningún control sobre sí mismo, sino que acepta a los que vienen a él como hombres atraídos por el Padre (6,44) y que le han sido dados por el Padre; en su autoabandono, no puede rechazar nada de lo que el Padre le da (6,37)[7].

La entrega del fruto de la Pasión y Resurrección de Jesús a la Iglesia pertenece de la manera más íntima a la distribución por Jesús de su carne y sangre como Eucaristía. Juan lo traslada con razón al día de Pascua: ' "Como el Padre me ha enviado, así también yo os envío". Y dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos"' (Jn 20,21-23). Para comprender correctamente este pasaje, el envío debe entenderse como ya cristológico, en su unidad de autoridad y pobreza; no es un mero encargo, sino que ha de ser una participación existencial en el autoabandono de Jesús, en el que el Espíritu Santo 'sopla' (Jn 3,8) o 'es' (Jn 7,39). El que hace este legado está tan "licuado" en su autoabandono que su realidad supera la de un mediador (al menos

según la comprensión de este concepto hasta ahora); en la misma "licuación", les quiere el reino, como su Padre se lo ha concedido (Lc 22.29; *cf.* 12.32 con el mandato en el versículo siguiente de "venderlo todo"), y les concede la actualización siempre nueva de este reino en el perdón de los pecados, que se ha hecho disponible en el soplo del Espíritu Santo sobre la base definitiva de la Cruz y la Resurrección. No se trata sólo de que Él haya "merecido" el perdón de los pecados (todos los conceptos jurídicos y mercantiles, como el de "rescate", se quedan cortos ante la realidad); Él mismo es el perdón de los pecados, con toda su autoridad de juez, pero en la condición de autoabandono, de su distribución en la Eucaristía. No es tanto que el día de Pascua perdone a los discípulos que le traicionaron y huyeron, sino que se les otorga como don pascual, el acto de perdón al que se ha dado la forma del sacramento del perdón. La entrega de sí supera el ámbito de la ética (por ejemplo, el deber de perdón fraterno mutuo en la Iglesia), sin abolirlo. Por tanto, todo lo que tiene que ver con los sacramentos se entrega sin defensas al mal uso humano, y de hecho se constituyó en su esencia en la Pasión, donde este mal uso humano fue un factor.

Junto al sacramento está *la Palabra*, o más exactamente la *reverbalización* de la Palabra de Dios que se había hecho en la carne sin palabra y cada vez más sin palabra,[8] para que pudiera tomar su morada en una palabra humana y hacerse expresable en kerigma y evangelio, capaz de resumirse como dogma y de desarrollarse en sus profundidades como teología. Esta es esencialmente la obra del Espíritu Santo, que saca a la luz "todos los tesoros de sabiduría y ciencia escondidos" en Cristo (Col 2,3), los interpreta exegéticamente (sacando su contenido), y así "conduce a toda la verdad" (Jn 16,13). Para ello, "tomará lo que es mío", ya que esto se entrega y queda a disposición del Espíritu para que le dé la forma que desee; y este "lo que es mío" es tan poco posesión de Jesús que añade inmediatamente: "Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso he dicho que tomará lo que es mío" (Jn 16,15). Lo que es suyo, es la licuación eucarística de los bienes del Padre, que ahora serán formados por el Espíritu para ser la expresión definitiva del amor del Padre y del Hijo. En este proceso, que establece la continuidad entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo histórico", no debe olvidarse lo "mío". Es Él mismo quien viene a través de la muerte sin palabras de la carne y resucita como cuerpo y como palabra. Los evangelistas y profetas de la nueva alianza, que asumen en el Espíritu la verbalización del acontecimiento, lo saben y lo confiesan. No les sería posible decir con mayor claridad que lo

experimentaron de antemano pero no lo comprendieron; que permaneció oculto a sus ojos, que les fue oscuro, que no pudieron captarlo e incluso se avergonzaron de preguntarle por ello (Lc 9,45, etc.), pero lo recordaron después de su resurrección (Jn 2,22; 12,16; 16,4), o lo comprendieron primero entonces (Jn 13,7). Cuando la memoria comprende, lo implícito se hace explícito, la cristología vivida por Jesús se convierte en la cristología enseñada por la Iglesia,[9] por mucho que siga siendo verdad también en esta enseñanza que su contenido es la persona de Jesús en su autoridad, pobreza y autoabandono.

Cualquiera que haya captado, a través de la enseñanza de la Iglesia, toda la paradoja de esta persona debe admitir que no se puede clasificar en las categorías de la historia de las religiones, ni de la psicología, ni de la historia;[10] es más, una exégesis honesta reconocerá una problemática que se cierne entre lo que se dice y aquel de quien se dice, "que no se resuelve ni con el recurso al llamado "Jesús de la historia", ni con la huida hacia el llamado "Cristo histórico bíblico" '.[11] Esta problemática quiso exponerse abiertamente ante nuestros ojos, en la medida en que el Espíritu nos ofrece cuatro Evangelios diferentes, que la Iglesia no ha intentado reducir a un único Evangelio en porque, en su conciencia, ningún Evangelio "ha reproducido en toda su riqueza el acontecimiento crístico del uno hecho carne".12 Puesto que la persona de Jesús, viva en el Espíritu Santo, era el centro de la vida de la Iglesia, la plenitud de las verbalizaciones debe experimentarse como aproximación y fuente de alegría. Puesto que en el Nuevo Testamento la fe era una unidad que se daba por supuesta en el amor, era posible que se diera tal plenitud de escritos, sin temor a que con ello peligrara la unidad dogmática.[13] Visto desde fuera, la unidad del Nuevo Testamento parece "sincretista "[14] , pero desde dentro, todos los escritos con sus distintas teologías están tan estrecha e inextricablemente unidos que forman un único testimonio de la misma fe en Jesús, el Hijo de Dios, el portador de la salvación para Israel y el mundo en su vida, muerte y resurrección.

Un aspecto esencial de este fenómeno es el conjunto inseparable formado en la reverbalización de lo que Jesús vivió (una parte de lo cual es también lo que dijo) por la memoria y por la luz que brilla hacia atrás desde la Pascua; y además, hay una auténtica profecía retrospectiva en esta comprensión naciente (1 Cor 12,28; 13,8; Ef 2,20; 3,5), recibiendo en el Espíritu Santo la formulación correcta de lo que se pretendía en el horizonte de la revelación escatológica. Y la

obediencia al Espíritu exige, para preservar la identidad de la persona del Jesús histórico y del Cristo histórico presente en la Iglesia, una inevitable transposición en diversos momentos de la situación de Jesús a la situación de la comunidad después de la Pascua. Esta transposición parece aportar un elemento de incertidumbre histórica al anuncio, pero en un nivel más profundo, obedece a la ley de la verdad teológica. El Espíritu permite tal transposición, reconociendo al hacerlo el "peligro" de que la traslación de la situación de Jesús a la de la comunidad sea de nuevo una transición a una situación históricamente determinada: el riesgo puede soportarse porque con esta transposición se abre "de una vez por todas" el horizonte de la comprensión pneumático-escatológica: dentro de este horizonte, todas las acomodaciones posteriores a la comprensión contemporánea de la realidad presente implican sólo ligeros desplazamientos teológicamente fáciles de realizar, que además conservan su modelo en la decisiva primera verbalización. En el capítulo siguiente se mostrará que el período de la Iglesia tiene otra estructura que el del período de Jesús, y que, por tanto, una palabra de Jesús *debe* traducirse del horizonte único de su período (que fundamentalmente era sólo *su* período) al horizonte del período de la Iglesia, para seguir siendo válida para la Iglesia. Esto vale tanto para la forma de la espera (inminente), como para la interpretación juiciosa del presente: así, la "alegorización" de ciertas parábolas del Señor, aunque a menudo despreciada, es legítima y no hay que relativizarla.

Es cierto que existió en la Iglesia primitiva un profetismo, distinto de otros oficios, que se aferraba a la expectativa inminente y era consciente de su autoridad para hablar en nombre de Jesús.[15] Por muy fácil que fuera que tal carisma degenerara (como demuestran los hechos), fue en gran medida el presupuesto para que llegara a existir la Escritura del Nuevo Testamento por obra del Espíritu; esta Escritura estableció entonces una norma para todos los profetas errantes. La profecía también está detrás de los orígenes de la ley sagrada (canónica), que es esencialmente una ley que proviene de la autoridad de Jesús, el crucificado y exaltado para ser juez, y tiene un carácter escatológico que comparte su juicio. Separar espíritu y ley es uno de los errores más graves del liberalismo", dice E. Käsemann, contra R. Sohm. 'Hay verdaderos decretos que proceden del Espíritu Santo. La perspicacia de los oyentes no es el presupuesto ni el límite de la obediencia . . . Dios . . . ata los corazones más severamente de lo que jamás lo haya hecho ningún maestro de la ley. Pero . . . su reino

decreta la entrega total de los que son libres, y es ley y decreto en cuanto que pone la oposición bajo la maldición; es espíritu, en cuanto que da poder a la obediencia que ve".[16] También aquí amenaza la degeneración, pero la creación de una tradición con sus raíces en tal ley (vista ya en las Epístolas Pastorales) es inevitable, y apunta legítimamente al carácter legal del orden-iglesia apostólico original. Los diversos logia de Jesús que declaran que su propia autoridad pasa a los Apóstoles, y en ellos a la Iglesia, son una expresión teológica adecuada de su autoabandono, regido por el Espíritu Santo.

Esto no quiere decir en absoluto que los Evangelios sean creaciones poético-neumáticas gratuitas de la Iglesia primitiva;[17] vemos cuán fuerte era la voluntad de hacer una presentación históricamente correcta tanto en el prólogo de Lucas (que expresa el espíritu de todos los Evangelios) como en el cuidado con que Pablo alinea su anuncio con la tradición más antigua, así como en el esfuerzo que hacen los evangelistas por transmitir logia dispersas de Jesús, que quizá ya no eran del todo comprensibles para los propios evangelistas, o resultaban incómodas. En general, se puede decir que el interés por presentar la vida, la obra y las palabras históricas de Jesús permaneció vivo y se renovó a partir del misterio de su auto-abandono final, que llegó a su plenitud en la cruz y la resurrección; pero también que este interés era al mismo tiempo el recuerdo del misterio de la unidad prepascual de autoridad y pobreza, de la que ahora el Espíritu entregaba la llave, a partir del auto-abandono de Jesús. La luz derramada por el Espíritu era tan brillante que, cuando sus deslumbrantes rayos se volvieron hacia lo oculto de Jesús, lo bañaron prolépticamente en la luz de la Pascua, y transfiguraron prolépticamente su *kabod* como puro impulso, en una *doxa* como resplandor, en algunos pasajes. Como Verbo hecho carne, Jesús estaba más oculto de lo que se muestra a la luz de los Evangelios, del mismo modo que, sin duda alguna, las obras de salvación de Dios en la redención de Israel estaban más ocultas y eran más discretas de lo que las imágenes transfiguradoras del Éxodo o de Josué las retratan. Tal iluminación puede tener lugar con fines de catequesis, si es un medio para que el catequista guíe a los oyentes hacia la autoridad del Jesús pobre, obediente y que se abandona a sí mismo. Como la Eucaristía y todos los sacramentos, los Evangelios ocultan revelando: ¿cómo podría ser de otro modo, cuando la humildad de Dios, que desciende por debajo de todo lo que se puede pronunciar, no se puede captar plenamente en ningún acto de reverbalización? Los signos eucarísticos

del pan partido y del vino derramado separado del pan hablan en voz alta; pero no pueden ser más que signos que señalan. Las palabras del Espíritu Santo, dando su garantía, hablan más alto, pero ¿cómo han de expresar con palabras lo que 'habla' más que nada: el silencio de la Palabra? La moderación de Dios constituye su gloria, del mismo modo que el silencio es más elocuente cuando una palabra sería necesariamente inapropiada.'[18] Esto no significa en absoluto estar de acuerdo con la superioridad de una Σιγή gnóstica y el envilecimiento, conocido desde la historia de las religiones, de la palabra a un 'balbuceo' sobre lo que es inefable; pues, como aquel que cumple la 'palabra'-revelación del Antiguo Testamento, Jesucristo sigue siendo *'la'* Palabra (Jn 1.1; Heb 1.3), que precisamente como Palabra-carne sigue siendo una palabra superior incluso a todo el discurso inspirado que le concierne. Por eso, todas las teologías neotestamentarias, como reunidas en círculo en torno a él, lo contemplan como su centro común que da sentido,[19] pero un centro que sólo quiere existir en el derramamiento de sí mismo hacia toda la periferia.

Huelga decir que en la verbalización se emplean las formas de pensamiento contemporáneas ya existentes, pues de lo contrario no hay posibilidad de comprensión- ni por los propios discípulos en su acto de transmitir la tradición, ni por quienes escuchan su instrucción. Sin embargo, no es menos evidente que ninguna forma de pensamiento preconcebida puede bastar para verbalizar lo que es inaudito y único; y por lo tanto, desde el principio debemos esperar un matiz de varias formas de pensamiento entre sí, una imposibilidad de definir por medio de una forma de pensamiento en particular (por ejemplo, apocalíptica), y por lo tanto la aparición de sincretismo. Como receptáculos y punteros esclarecedores, se pueden reclutar "claves míticas", desarraigadas de su suelo nativo de origen y así "formalizadas",[20] por ejemplo, en la imagen del descenso y ascenso del salvador en el himno litúrgico de Fil 2.6-11, o en Juan: en cada caso, sin embargo, esto ocurre con "correctivos" tan decisivos (en el himno, a través del motivo de la obediencia; en Juan, a través de una gran cantidad de motivos contrarios que van en contra del mito que el "mítico" se desmitifica a sí mismo). Tal vez era imposible expresar la ventaja del Nuevo Testamento en la unidad "física" de la Iglesia con Cristo en el sacramento, frente a la relación predominantemente "moral-jurídica" con Dios en la antigua alianza, de otro modo que no fuera por medio de ciertas analogías con los cultos mistéricos. El correctivo radica aquí evidentemente en la relación del acto de la

Iglesia con el acontecimiento histórico de la muerte de Cristo en su significado salvífico. Todo esto muestra una vez más hasta qué punto es cierto que en este caso único la adecuación obtenible de la verbalización sólo puede alcanzarse a través de una inadecuación de los medios de pensamiento, concepto y discurso empleados -la inadecuación puede demostrarse constantemente en el plano histórico-crítico.[21] La insuficiencia es evidente cuando, por necesidad, los acontecimientos individuales, transmitidos como tales y que, de hecho, sólo pueden ser transmitidos como tales, son ensartados en el hilo de un redactor[22] ; pero es aún más evidente cuando se elige una forma de panorama que intenta retratar un horizonte, como, por ejemplo, en los himnos de Jn 1, Flp 2. 6-11, Col 1.15-20 y Col 1.15-20.6-11, Col 1.15-20, 1 Tim 3.16; Rom 11.33-36, y los himnos del Apocalipsis; o, a medio camino entre estos dos extremos, cuando se eligen métodos de presentación identificables por la crítica de la forma como marcos preexistentes para un contenido que finalmente, visto en su conjunto, es único.

Para terminar, miramos desde el autoabandono de Jesús a la "ética del discipulado", porque en este punto todo el problema de la transposición de aquel que es único e inimitable en un objeto de imitación -de hecho, un objeto a imitar en todas las circunstancias- se hace una vez más agudamente visible. Sólo Jesús posee la posibilidad de hacer de toda su existencia, incluida su muerte, con plena autoridad y de acuerdo con su misión, algo entregado a Dios y a los hombres, a partir de lo cual Dios puede formar su última palabra al mundo por medio del Espíritu Santo. Aquí se pone de manifiesto el carácter cuestionable de la llamada "cristología trascendental "[23] , ya que, si seguimos esta cristología, ¿qué impide que el ser humano María, total e inmaculadamente trascendente, se convierta igualmente en un "ser humano-Dios" (*Gottmensch*)? Pero si el cristiano no puede avanzar por este camino, entonces la relación del hombre creyente con Cristo debe bifurcarse en dos caminos: primero, la obediencia de la fe, que permite que lo que sólo es posible para Cristo le sea concedido e impreso al creyente por Dios, y segundo, el intento de una obediencia "ética" de imitación, que en la confianza de la fe en Cristo ("por mí", Mt 5,11; 19,29; etc.) "abandona" u "odia" todo y a sí mismo. También esta obediencia de imitación tiene su meta en la "pobreza" de una disponibilidad total a Jesús y a las necesidades del reino proclamado por él, y supera de hecho los límites humanos en el amor a los enemigos y participa de la misericordia del Padre (Lc 6,36). Y

como esta pobreza era también la forma que tenía la vida de Jesús (en cumplimiento de la fe del Antiguo Testamento), la condescendencia de Dios se inclina en ella hasta lo humanamente posible, más aún, hasta lo humanamente perfecto, para potenciar y legitimar esa obediencia de imitación desde arriba, sin promover a los imitadores a la posición del Dios-hombre.

Esta estructura compuesta sólo encuentra su resolución en el misterio trinitario, que es más profundo. La paradoja de Cristo, autoridad absoluta (que ocupa incluso la posición del Padre en el juicio) en una pobreza absoluta que llega hasta la entrega total, revela la esencia de la pura "relacionalidad" ("fluidez") de la segunda persona divina (y la oculta al mismo tiempo en la Cruz en la que ya no es palabra). Esto apunta a una entrega tan divina y absoluta que sólo puede ser respondida desde el lado de la criatura con el *fiat* perfecto de la 'esclava del Señor' (como actitud básica de la Iglesia), por el que el hombre *deja que Dios sea* lo que quiere ser, y se deja recibir de Dios y ser formado por Él, como Dios quiere y tanto como quiere.

En este capítulo "Palabra-Carne", hemos recorrido un camino que al principio parecía llevarnos cada vez más lejos del impulso de una afirmación absoluta en la persona de Jesús, a través de su pobreza y auto-abandono, hacia una preponderancia de la "carne", que como tal no es Palabra, sino la forma de la Palabra en el vacío y el silencio. En la afirmación hecha con su ver a través de los hombres en el juicio, el énfasis no estaba en la dirección verbal (porque el habla es sólo una de las formas de expresión de la persona de Jesús), ni en la "llamada" de los destinatarios a "tomar la decisión", sino en una cualidad de su persona que era bien reconocida por la gente: su "prestigio", *kabod*. Pero ésta no es *la* palabra que debía pronunciarse por el destino de Jesús, sino a lo sumo su notificación. Sólo la forma que Dios da a la creciente pobreza y autoabandono de Jesús en la Pasión y Resurrección, cuando Jesús somete su destino al Padre, permite que el Verbo que ha desaparecido en la carne se convierta verdaderamente en el Verbo que "era en el principio con Dios", y que como Alfa ha de ser ahora también Omega-palabra que llena la creación (Ef 1,10). En ese momento, el impulso de la afirmación se convierte en el brillo de la gloria.

4. IMPULSO DEL TIEMPO

a. La época de Jesús

Uno de los temas más difíciles de la exégesis del Nuevo Testamento es el tema del tiempo; los textos ofrecen una madeja de concepciones del tiempo que se superponen y se entrecruzan y se contradicen en una malla que apenas se puede desenredar. Depende de los puntos de vista que se aporten a los textos, si los estudiosos atribuyen o no a Jesús los logia relativos al tiempo; cómo se determinan las estratificaciones, afirmando la precedencia de una u otra forma de pensamiento -profético, apocalíptico, helenístico-; por algunos se atribuye a Jesús una concepción totalmente futurista del reino de Dios (A. Schweitzer y su escuela), o una concepción totalmente realizada (Dodd y su escuela), o bien una concepción mixta (W. G. Kümmel, O. Cullmann), que a menudo parece un compromiso; o bien (como en el caso de R. Bultmann y de la mayoría de su escuela) el núcleo, que es lo único relevante, se destila de la irrelevante corteza apocalíptica ("mitológica") que debe desecharse.

No deberíamos entrar en este campo tan disputado, salvo que es de importancia central para el tema de "*kabod* como impulso". Esto ya se ha mostrado implícitamente en el capítulo anterior, cuyo contenido sería totalmente impensable sin la forma del tiempo; en el presente capítulo, por tanto, nuestra tarea consiste únicamente en exponer los presupuestos temporales de dicho contenido. Debería ser inmediatamente obvio que la presencia está en la "reivindicación" y en la "autoridad", pero que, inseparable de éstas, hay un futuro en la "pobreza" y aún más en el "auto-abandono".

Para seguir desentrañando esto, hay que recordar lo que se ha dicho a modo de "puesta en escena" sobre el sujeto que recibe la revelación. El punto que da perspectiva, reuniendo las tradiciones y finalmente interpretándolas, reside en la Iglesia: pues ella hace explícito el sentido que ha yacido en estratos anteriores, en su mayoría sólo descubribles en las huellas que han dejado tras de sí; Desde este punto de partida, es una cuestión secundaria, hasta qué punto, por ejemplo, Jesús se atribuyó a sí mismo los títulos veterotestamentarios de Hijo del Hombre (daniélico) y Siervo del Señor (isaélico), hasta qué punto era explícitamente consciente de sí mismo -si es que estos títulos sólo

se le atribuyeron más tarde- como el que cumplía estas figuras proféticas, y se entendía así a sí mismo, y si alcanzó o no tal conciencia en una profundización y clarificación que se produjo por etapas. Porque una cosa está clara: el ímpetu de su reivindicación y de su autoridad antes de Pascua, atestiguado unánimemente por toda la tradición, no puede tener sentido más que diciendo que Jesús era consciente de que era la Palabra final de salvación de Dios para la humanidad. Por tanto, la interpretación que apunta a las plasmaciones más importantes de la profecía de la salvación de Dios está al menos justificada; pero más allá de esto, sería extraño e incluso contradictorio que Jesús, que conocía exactamente las Escrituras, hubiera anunciado su pretensión de finalidad sin ninguna referencia a esos modelos de salvación, pues él mismo introduce su propio destino en la sucesión de los destinos de los profetas.

Esto nos da además derecho a abordar el problema del tiempo de Jesús (y de los tiempos de la Iglesia y de la imitación, que dependen funcionalmente del tiempo de Jesús) desde una distancia teológicamente meditada, y a sacar conclusiones de la conclusión, por así decirlo, y aplicarlas al contenido de las premisas. Comenzamos con una afirmación que quizá baste, por su carácter formal, para tener en cuenta las preocupaciones justificadas de las más diversas direcciones de investigación, que parecen irreconciliablemente opuestas entre sí. Se reconoce ampliamente que ni los judíos ni los griegos conocieron un tiempo cuantitativo puramente abstracto, en el que los acontecimientos de la historia pudieran trazarse como en un sistema de coordenadas ya existente; experimentaron un tiempo determinado y llenado por los acontecimientos; Sin embargo, los escritores griegos aspiran a una historiografía del mundo determinada por la cronología,[1] mientras que los judíos, que entienden su propia historia no como historia del mundo sino como historia de la salvación, se despreocupan apropiadamente de la descripción continua de los acontecimientos en la presentación de su historia religiosa -o, más precisamente, de la historia de los tratos de Dios con ellos- pues la "historia de la salvación" debe aferrarse a los *debarim* (hechos-palabra) de Dios que no deben encajarse en un esquema cronológico, sino que caen vertical e imprevistamente en la existencia horizontal en el tiempo; y en esto, es muy posible que haya que contar con lagunas de siglos. El tiempo cronológico de Israel en la historia se 'llena' con los 'momentos' (καιροί) de la actividad y el habla divinos que le dan su carácter; en los intervalos -piénsese sobre todo en el largo período

después del exilio, casi totalmente sin profecía- Israel debe pasar el 'tiempo vacío'[2] llevando a cabo y meditando sobre lo que ha sido dado, esperando lo que ha sido prometido. Un período que transcurre entre los acontecimientos de la revelación, que como tales siempre contienen promesas, nunca puede estar completamente vacío; y los momentos de nuevo cumplimiento son siempre al mismo tiempo una recapitulación que actualiza y ofrece una nueva interpretación de lo que ha sido antes, y por tanto intensifica la promesa. Así pues, utilizando el lenguaje de Oscar Cullmann, en la "historia de la salvación" hay tanto constantes como contingencias.[3] Existe una tensión entre el tiempo (la καιροί) de Dios y el tiempo del hombre, y este último, para el Antiguo Testamento, es esencialmente -y una vez más, de forma totalmente apropiada- el tiempo finito del individuo, que tiene su fin en la muerte. Una concepción del tiempo que trivializara la muerte como algo irrelevante, sería antropológica y bíblicamente irreal.

Si esto significa que el tiempo del Antiguo Testamento no es un tiempo rígidamente determinado, sino que, a causa de esta tensión, es un "tiempo puesto en movimiento "[4] , entonces podemos pasar a hablar de un tiempo que se llena de otra manera, un tiempo que en sí mismo es cualitativamente distinto por sus diferentes contenidos, sin que por ello se produzca una disolución del sustrato cuantitativo que debe acompañarlo inconscientemente. Es posible hablar de una analogía[5] entre los períodos, y esto será especialmente significativo en la relación del período de Jesús con el período del Antiguo Testamento y con el período de la Iglesia. Podemos decir de entrada que la época de Jesús es una época absolutamente única, la época divino-humana, en la que confluye ciertamente la época del Antiguo Testamento y de la que puede participar en cierto modo la época de la Iglesia, pero que nunca puede identificarse con éstas. Si el período de Jesús se caracterizó por una "expectativa inminente", entonces ésta debe haber sido de un tipo único; es decir, es un postulado teológico que debe haberse distinguido cualitativamente de las expectativas inminentes meramente análogas de la profecía o la apocalíptica, o de las de la comunidad primitiva y la Iglesia posterior. Lo que Jesús llama tan enfáticamente "mi tiempo" (en oposición a "vuestro tiempo", Jn 7.6ss.) se caracteriza por un impulso que es estrictamente incomparable, algo a lo que el impulso de las otras expectativas inminentes sólo se aproxima remotamente. Esto debe argumentarse ahora en detalle mediante la reflexión teológica sobre los datos bíblicos.

El tiempo de Jesús es el tiempo de un solo hombre mortal, un tiempo que corre sin vacilar hacia la muerte, y una muerte cuyo tiempo sólo Dios puede conocer (si se trata realmente del tiempo de un hombre), y sólo Él puede determinarlo (Mt 6,27 siguiendo a Job 14,5; Eclo 17,2). Forma parte de la naturaleza de ese período humano que también esté de algún modo incrustado en un período humano circundante; otros existieron antes de Jesús, y otros existirán después de él. Él hace que el "ahora" de su presencia destaque claramente frente a este entorno: ahora está aquí el novio, y se puede ayunar después (Mc 2,10s); ahora lo tienen a él, mientras que siempre tienen a los pobres (Mt 26,11); ahora, en el "corto período" en que tienen la luz, deben caminar en ella (Jn 12,35). La finitud y la limitación de su vida le obligan, como a cualquier otro hombre, a limitar sus proyectos y sus empresas; así, desde el punto de vista humano, su misión se limita exclusivamente a Israel (Mt 15,24). Pero este período limitado va a ser el ámbito en el que va a tener lugar el trato definitivo de Dios con el mundo, el acto definitivo que la antigua alianza llamaba el Día del Señor: la división final, la justificación final de Dios y del hombre, la salvación final. Esto debe tener lugar en esta única "existencia que va hacia la muerte"; precisamente por eso, el "reino de Dios", que Jesús proclama como "cercano" y "a la puerta misma", es a la vez ya venido, en la medida en que está realmente presente, y también "en proceso de venida", en la medida en que se dirige hacia su propio final público y decisivo, su propia "hora" ("mi hora", Jn 2,4). Cuando él se va, viene el Reino "[6]. También se puede decir: en cuanto que él sigue su camino, él es "el camino" (Jn 14,6). Más exactamente, esto significa -y hay que mantener toda la paradoja de esta afirmación- que "si el Verbo eterno de Dios, que puede decir de sí mismo: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc 13.31), se ha hecho seriamente hombre", entonces, para este hombre, "su camino hacia la muerte debe coincidir con su camino hacia el fin del cielo y de la tierra",[7] o, más exactamente, que el libre designio de sí mismo que este hombre realiza mediante su muerte, en un completo abandono de sí mismo que mira hacia Dios, sólo puede coincidir con la permanencia de la Palabra de salvación de Dios más allá de todo paso del mundo, en el pasado y en el futuro. Y puesto que esta Palabra de salvación no puede ocurrir de otro modo que como un juicio acompañante sobre todo lo que se opone a Dios, entonces en la conciencia "teológica" del hombre Jesucristo (no en su autoconciencia "psicológica") debe estar presente también la asunción del juicio definitivo. Esto es más de lo

que profetiza Is 53, y por tanto es básicamente irrelevante hasta qué punto Jesús se identificó con el Siervo de Yahvé, y hasta qué punto pudo producirse un desarrollo (siempre indemostrable)[8] en su conciencia. Lo cierto es que si se despoja a Jesús de la conciencia de ser apoderado de toda la humanidad en el juicio de Dios -aunque esto es algo que Pablo le atribuye continuamente-, se derrumba de un plumazo todo el edificio de la proclamación de fe de la Iglesia en Jesucristo y la representación de su vida terrena. Hay una distinción profunda entre la tarea que el Padre ha encomendado a Jesús, el cáliz que debe beber (Mt 20,22) -que sólo puede ser el cáliz de la ira de Dios- y el "bautismo" que debe sufrir, y por el que suspira (Lc 12,50), y todo destino que sólo es el de un profeta[9]. La tentación que soportó al comienzo de su ministerio le ha dado la fuerza para prescindir de la posibilidad de actuar con medios y poderes sobrehumanos (que tal vez estarían mágicamente disponibles) en presencia de este destino, que contiene las exigencias absolutas de la voluntad de Dios; más bien, como exige una auténtica Encarnación, debe actuar sólo con los medios y poderes concedidos por Dios, mientras que desde el lado humano, debe actuar sólo con pobreza, oración, docilidad y abandono de sí mismo. Pero esto implica "que la presencia caracterizada por la actividad y el anuncio de Jesús se sitúa en una relación particular con el próximo día del juicio", cuyo carácter amenazador e inminencia incluye y expresa.[10]

Si tomamos todo esto en serio, entonces nos encontramos con que de repente hemos superado el dilema de una expectativa inminente puramente futura (A. Schweitzer) y una interpretación presente como la lanzada por la "escatología realizada" de Dodd, de una manera que inevitablemente le acerca al platonismo: lo eterno presente en el momento transitorio. En efecto, lo eterno está presente en esta vida humana y en cada uno de sus momentos, de un modo nunca realizado antes ni después, no como lo que es válido intemporalmente (la "idea"), sino como lo que ocurre aquí y ahora, lo que debe imponerse y se impondrá a cualquier precio (el precio será el abandono por Dios en la Cruz), no en un momento que es un "punto de tiempo" (de decisión, como dice la interpretación existencial en su reduccionismo), sino en el ir y pasar en el tiempo de esta única vida. Esto es nuevo y único, y confiere al tiempo de Jesús un impulso en la revelación de Dios que no puede existir ni en la comprensión profético-apocalíptica del tiempo ni en la comprensión greco-platónica del tiempo.[11] La comprensión griega puede ser capaz de aportar la idea del καιρός,

como el momento cualitativamente correcto (del dios con la coleta que hay que asir), y la comprensión judía puede ser capaz de aportar la idea de la inmanencia cercana e ineludible de la venida de Dios; pero una unificación de los elementos es imposible, por razones de lógica interna, aparte de la existencia de Cristo[12]. Si la preexistencia de Jesús se deduce de esta inhabitación única del Dios que se hace presente en su actividad salvífica en Jesús, se trata ciertamente de una conclusión correcta; pero no es éste el asunto que tratamos aquí, que casi puede calificarse de reversión correlativa de la preexistencia. Sólo cuando la "escatología autorrealizadora" (J. Jeremias) pueda denominarse plenamente realizada con la muerte y resurrección de Jesús, se habrá producido la correlación con una identidad, y entonces el Señor exaltado podrá denominarse a sí mismo el que incluye absolutamente todas las cosas, el Alfa y la Omega, o (con Orígenes*) la autobasileia*; mientras tanto, en la temporalidad, es el que está apresado y totalmente contenido en el destino de Dios para él.

Vive bajo el "tañido de las horas", en el "horario" de Dios, paso a paso. A través del 'ya' de su presencia terrena (y sólo de *su* presencia), el 'todavía no' del fin que se acerca recibe su inexorabilidad. El αὐτομάτη ('de por sí, Mc 4,27) de la parábola de la semilla que crece automáticamente declara que el asunto está en camino, y no puede ser frenado.[13] Lo mismo quiere decir la advertencia de Jn 12,35 de que el tiempo de la luz es corto, y la hora de las tinieblas está a la puerta. Esto es más que profético, más incluso que el anuncio amenazador de Jeremías, porque el profeta mismo no es la luz que se va, y las tinieblas de Dios no están ligadas a su partida. También es mucho más que apocalíptico, aunque no es en absoluto incuestionable que Jesús podría haber hecho uso de imágenes y frases apocalípticas para expresar el ímpetu de su propio tiempo.[14] Era de esperar que Jesús tuviera que unir en su horizonte temporal tanto la expectativa inminente profética, que se dirige a acontecimientos de la historia terrenal, como la expectativa inminente apocalíptica, que espera un cambio completo de la edad antigua a la nueva, a una apertura del mundo celestial (a menudo, por supuesto, imaginado en términos muy terrenales).[15]

Con todo esto, todavía no hemos tocado la cuestión de cómo debe considerarse teológicamente este horizonte temporal de Jesús; la razón de la dificultad de esta cuestión es que coexisten dos listas de afirmaciones aparentemente incompatibles. La primera presenta la irrupción del fin como algo que está a punto de suceder

inmediatamente, tan inmediatamente que "en esta generación" se cuenta con la irrupción del fin, la venida del Hijo del hombre en gloria para juzgar; la segunda parece requerir categóricamente un lapso de tiempo entre la cruz y la resurrección por un lado y la parusía por otro, un lapso en el que el tiempo del mundo, que ha existido hasta ahora, continúa. Se puede buscar la solución de esta aporía diciendo que en el horizonte temporal de Jesús el período entre la Resurrección y la parusía debió ser bastante corto;[16] entonces no hay necesidad de plantear, como Kümmel, un error claro, aunque inofensivo, de Jesús en la cuestión de la fecha del fin,[17] pues se puede señalar una "tensión" en el pensamiento de Jesús que permite la ampliación temporal del período que se produjo en la primera comunidad y más tarde en la Iglesia a medida que se establecía en el tiempo. Frente a tales intentos insatisfactorios de compromiso, parece teológicamente necesaria la hipótesis más difícil: que se atribuya a Jesús, por así decir, un doble horizonte temporal,[18] porque, de acuerdo con su misión, debe completar en el tiempo de su propia existencia finita lo que hay que hacer con el "mundo" en su conjunto (y eso incluye su futuro temporal), de modo que alcance el fin de los tiempos en la más plena verdad con su muerte y su resurrección; y porque, igualmente de acuerdo con la verdad, puede prever una continuación del tiempo cronológico para los demás, para los discípulos y para su comisión, y con este tiempo cronológico también una continuación del tiempo de la salvación que se ha transformado en la venida del Espíritu. En virtud de un postulado teológico, esto debe ser absolutamente posible y necesario, porque el propio tiempo de Jesús, que ("psicológicamente") se hace intemporal por cargar con el pecado del mundo en la Cruz, y de nuevo y de modo distinto más intemporal aún en el descenso a la condición del Hades, para salir con la brusquedad de la Resurrección de la muerte a lo eterno y perpetuo, contiene y cobija en sí mismo el "tiempo de los otros", que continuará en la tierra. No es posible alcanzar esta visión tan simple y única desde fuera; por eso los logia, su revisión y clasificación redaccional, deben dar una impresión de contradictoriedad. Sin embargo, todas son correctas, cada una en su perspectiva. Sólo hay que hacer el esfuerzo de mantener unidas dos cosas: que en la primera perspectiva, la del tiempo único de Jesús, el fin de los tiempos se alcanza en toda verdad con la carga del pecado del mundo y el descenso a la muerte de todos, y por eso es absurdo distinguir el 'punto de tiempo' de la Resurrección (o Ascensión) y el 'punto de tiempo de la parusía', pues aquí ya no hay

'puntos de tiempo'. Éstos sólo existen en el "tiempo de los otros", en "nuestro tiempo", respecto al cual Jesús también puede realizar intervenciones objetivamente justificadas. No hay que olvidar, además, que no es hasta la Pasión cuando Jesús experimenta lo que significa cargar con el pecado del mundo, y que antes de esto, ve su temible 'intemporalidad' como amenazando en contorno, desde fuera; amenaza como un fin sin fin, que se hunde en la eterna intemporalidad; es objetivamente imposible y teológicamente falso asignar a este final sin fin un lugar en la "cronología de la historia de la salvación", y situar en una sucesión temporal el cambio radical de la Resurrección que, visto desde el Hades, es imposible, el momento impensable, ilocalizable cuando "la muerte es devorada por la victoria" (1 Cor 15.54) en "súbito" divino y "comienza" la perpetuidad de la vida eterna, pero también este "comienzo" debe ser cancelado, pues a pesar del carácter de acontecimiento que pertenece a la Resurrección, Jesús se eleva a la gloria que "tenía antes de que el mundo fuera hecho", (Jn 17,5). La fórmula de la resurrección de Jesús "después de tres días" o "al tercer día" sólo puede formularse desde un punto de vista totalmente exterior, un punto de vista que proyecta sobre el tiempo continuo del mundo lo que es intemporal o, en todo caso, tiene un tiempo cualitativamente distinto; el tiempo del mundo ya no es el tiempo propio de lo que no tiene fin, y aunque pueda estar continuamente presente en él (Mt 28,20), esto no significa que para él mismo Resurrección, Ascensión y parusía estén separadas por distancias en el tiempo. En todo esto no hemos tocado todavía la otra cuestión teológica (sobre todo una cuestión de teología paulina y joánica), cómo el cristiano en el tiempo transitorio del mundo puede participar en el tiempo de la vida terrena de Jesús, en el no-tiempo de la Cruz y del Infierno, y en la perpetuidad del Señor exaltado. Todo esto es tan paradójico que toda solución unilateral es falsa desde el principio. 'Por eso el mismo evangelista es capaz de reproducir las afirmaciones formalmente contradictorias de Jesús sobre el futuro, sin ponerlas forzosamente en armonía entre sí.'[19]

Por tanto, es absolutamente incorrecto suponer que todas las afirmaciones sobre el período de la Iglesia que queda después de la "asunción" de Jesús (Lc 9,51), o sobre el "período intermedio", deben negársele; como ya se ha visto, hablar de otro modo no sería humano; y estos "días venideros" pueden colorearse con simples colores humanos (como en Mc 2,20), o apocalípticamente (Mc 13,19), o escatológicamente (Mc 14,25), o específicamente cristológicamente

(en todas las predicciones de persecuciones "por su causa").20), o apocalípticamente (Mc 13,19), o escatológicamente (Mc 14,25), o específicamente cristológicamente (en todas las predicciones de persecuciones "por su causa", Mc 13,9 par.).[20] Juan escribe tanto desde el punto de vista del Señor, que es a la vez el que viene y el que se va, el que está en la Cruz y el exaltado al Padre, que el no-tiempo de la Cruz se llama 'un poco de tiempo' -una designación absolutamente cualitativa, no cronológica- y el 'volver a venir', 'volver a ver' y 'llevar al lugar donde está' se refieren por igual a las apariciones pascuales y a la parusía 'posterior', acontecimientos que hay que situar dentro del tiempo único de Jesús y no es necesario distinguir cronológicamente en él; Por esta razón, no es necesario eliminar como añadidos redaccionales todas las afirmaciones futuristas sobre el juicio y la resurrección de los muertos en el último día (5.28; 6.39, 40, 40).28; 6.39, 40, 44, 54; 11.24; 12.48).[21] ¿Por qué habría de neutralizar Juan la terrible tensión de las declaraciones neotestamentarias sobre el tiempo y empobrecerlas para que sólo indiquen una "presencia" "en un momento dado"? La presencia juanina no es más que la radicalización del tiempo de Cristo como forma omnímoda del tiempo de la Iglesia, un pensamiento que tiene su base en los evangelios sinópticos, cuando hacen que la obra de Jesús comience con un vencimiento de Satanás, cuando también para ellos el reino está *presente en* la medida en que el más fuerte ha entrado por la fuerza en la casa del fuerte y lo ha atado (Mt 12,28 par.), y cuando Jesús ve caer a Satanás del cielo como un rayo (Lc 10,18). Sin embargo, el acontecimiento "vertical" no tiene sólo su correspondencia "horizontal", sino que se convierte en realidad y en algo presente para nosotros, sólo cuando "lo que ha sucedido una vez para siempre" toma un lugar firme en el tiempo humano a medida que éste sigue su curso. De acuerdo con esto, el hombre creyente vive hacia este acontecimiento, que también para él será algo imprevisible (Mt 24,44), que irrumpirá como un relámpago (Mt 24,27; Lc 17,24).

El tiempo único de Jesús es el que esperaban los profetas; 'ellos preguntaban etc, εἰς τίνα καὶ ποῖον καιρόν qué tiempo cuantitativo y cualitativo indicaba el Espíritu de Cristo en ellos, al predecir los sufrimientos de Cristo y la gloria subsiguiente' (1 Pe 1,11). Aquí se pone de manifiesto tanto la diferencia interna del tiempo de Jesús con el del Antiguo Testamento, como la razón de la diferencia, en cuanto a su contenido: los sufrimientos escatológicos y las glorificaciones. 1 Pedro continúa diciendo que incluso los ángeles anhelaban contemplar

estos acontecimientos finalmente decisivos (1.12), y esto concuerda con la afirmación de Pablo de que sólo ahora, en el tiempo de la Encarnación, la multiforme Sabiduría de Dios (en la dispensación de la salvación) ha sido dada a conocer por medio de la Iglesia a las autoridades y potestades del cielo (Ef 4. 10s.),22 y que la Sabiduría de Dios (en la dispensación de la salvación) ha sido dada a conocer por medio de la Iglesia a las autoridades y potestades del cielo (Ef 4. 10s.).10 ss.),[22] y que, de este modo, el tiempo de Cristo se convierte en el tiempo inclusivo de los "tiempos" de los poderes mundanos y también de los poderes celestiales (*cf.* 1 Pe 3,22; Heb 1,4; 2,5; Col 2,10.15). El carácter inclusivo del tiempo de Jesús radica en que "fue elegido de antemano antes de la fundación del mundo" (1 P 1,20) para aparecer en los últimos tiempos como "cordero sin mancha y sin contaminación", de modo que el tiempo terreno de Jesús ya está incluido desde el principio en el plan y la disposición del mundo creado, y pertenece al contenido eterno de la providencia que gobierna el mundo (cf. Ap 13,8).

b. *El tiempo de la Iglesia*

Hemos identificado al sujeto que recibe la revelación como la Iglesia; quien acepte esto debe hablar de un tiempo de la Iglesia como tal, tiempo que por eso mismo no puede equipararse a la determinación "puntiliar" de los individuos en los momentos en que son interpelados por la Palabra de Dios y responden a ella. Pero el tiempo de Jesús debe ser tan determinante para el tiempo de la Iglesia como la Palabra lo es para la respuesta. Si la Palabra, en su lógica más íntima, exige categóricamente una respuesta (Is 55,10s.) y, de hecho, sale por la respuesta, entonces también el tiempo de Jesús quiere imprimirse en la Iglesia de tal manera que se produzca un tiempo de la Iglesia, por la gracia y, sin embargo, en respuesta libre. Puesto que la Iglesia nunca puede identificarse con su Señor, ni siquiera como su "cuerpo" y su "esposa" ("una sola carne"), entonces esto no es más que una analogía que siempre implica también diferencia. Pero, por otra parte, puesto que la Iglesia está totalmente determinada por su origen en el Señor y su camino hacia él, su tiempo sólo puede hacerse comprensible a través del *analogatum princeps*, el tiempo de Jesús.

Esto puede verse más claramente al considerar la idea de que el tiempo de la Iglesia no tiene impulso propio, sino que está determinado en su totalidad por el impulso del tiempo de Cristo. El

impulso de su tiempo estaba condicionado por la inclusión de toda la voluntad de Dios de salvar y juzgar dentro de su existencia mortal finita. Esto es único e irrepetible; pero puede llegar a ser la medida bajo la cual la Iglesia se coloca en su temporalidad. En las apariciones del Resucitado, los discípulos no se experimentan en absoluto como "resucitados con Él": permanecen dentro del tiempo cronológicamente en curso, en una existencia que exteriormente, a pesar de la ruptura fundamental de la prohibición de la muerte por parte del Señor, se caracteriza como una existencia que va hacia la muerte. Si un rayo de la victoria cae sobre ella, si se produce un vuelco oculto de los valores, esto sólo procede de Él.

Para entender esto, es necesario primero establecer que las apariciones pascuales, que dan a los discípulos una certeza perfecta de la Resurrección de Jesús, no se presentan como la gloria, ahora revelada abiertamente, que había permanecido oculta, aunque lista para brotar, en el impulso de la reivindicación de Jesús de Nazaret (en la pobreza y el abandono de sí mismo). Los discípulos no se quedan "atónitos" ni "caen al suelo" ante estas apariciones, como en la epifanía de la gloria en el monte Tabor, o al comienzo del Apocalipsis. Queda un lugar para la falta de reconocimiento, para la discusión y el cuestionamiento, incluso para la duda; un lugar para la practicidad de la instrucción y del encargo impartidos. Ni siquiera la escena final de la Ascensión se distingue por la gloria de una epifanía; sólo subraya un cierto carácter definitivo de la desaparición. A partir de las apariciones pascuales, toda la luz de la comprensión cae hacia atrás, sobre el impulso de la "existencia hacia la Cruz" de Jesús, pero estas apariciones conservan algo suspendido, algo de carácter transitorio, que prohíbe expresamente aferrarse (Jn 20,17) y hace comprensible y casi necesaria la referencia ulterior que los ángeles intérpretes hacen al retorno al final de los tiempos (Hch 1,11). En Marcos, esto es tan fuerte que la referencia a la Resurrección que ha tenido lugar, y a la visión que tendrá lugar, basta como conclusión; en Lucas, el tema de la instrucción primero de los discípulos de Emaús, luego de los Apóstoles (24.44s.En Juan, el interés se centra sobre todo en la constitución de la Iglesia (simbolismo de los episodios de Pedro y Juan) y en los sacramentos (perdón de los pecados, "desayuno"), en la fe que no ve, pero ve (20,29), o que sólo ve a través de signos (20,8-9), y en el abandono del Señor para que vaya al Padre (20,17) a fin de realizar su obra en la tierra, tanto a través del ministerio como existencialmente (21,18s.). Sólo en Mateo se aprecia una tendencia a

aproximar Resurrección y parusía como la única realidad definitiva también para la Iglesia: Mateo se acerca a dar una imagen de la gloria del acontecimiento de la Resurrección (pero sin hacerlo realmente, como hacen los evangelios apócrifos, 28.2-4; de acuerdo con esto, ya había descrito la crucifixión en 27.51-53 con imágenes apocalípticas como la presencia del juicio final); subraya la *proskynêsis* ante Jesús resucitado (28.9,17), y muestra a Cristo apareciendo como el *pantokrator* de todos los tiempos y lugares en las palabras finales (que de hecho son pronunciadas desde el Cielo, 28.18-20). Sin embargo, deja lugar para la duda, precisamente en presencia de esta aparición final de poder (28.17); también deja lugar para el "informe ambiguo" de que tal vez Jesús no había resucitado en absoluto (28.11-15). Así pues, está claro que, incluso en Mateo, el brillo escatológico que extiende sobre la Resurrección es una anticipación de la fe "litúrgica" de la congregación.

En conjunto, el carácter de las apariciones pascuales confirma el doble horizonte del tiempo de Jesús, que se ha descrito anteriormente: para sí mismo, se extiende en la Cruz y la Resurrección sobre todo el tiempo cronológicamente futuro hasta el fin de los tiempos y del mundo, y de este modo incluye también en su alcance el tiempo cronológico continuo de la Iglesia (y a través de ella, del mundo en su conjunto). En virtud de esta inclusión, el tiempo de la Iglesia se sitúa objetivamente entre la "Resurrección" (como resumen divino de la vida terrena en su camino hacia la Cruz) y la parusía: es un *tiempo dentro de estos paréntesis*, determinado desde ambos lados, desde la certeza del fin que se ha alcanzado en Jesús, así como desde la certeza de la marcha hacia precisamente este fin (su "retorno").

La unidad de esta doble certeza se da a la Iglesia por medio del Espíritu Santo, que la conduce a través de la paradoja (y, por tanto, de la aparente incomprensibilidad) de este "período intermedio", consolándola, defendiéndola, iluminándola y fortaleciéndola, capacitándola para alcanzar la unidad y la diversidad de las misiones y los carismas. Las teologías paulina y joánica, al igual que los Hechos de los Apóstoles, están llenas de la realidad y el poder de este don del Padre y del Hijo. Él, el Espíritu, es el indudable tiempo presente, identificándose como la síntesis del tiempo pasado (la historia de Jesús) y del tiempo futuro (su retorno), y haciendo creíbles ambos en virtud de esta síntesis.

Pero esta síntesis en presente, que además da a conocer el presente del Cristo exaltado que se ha hecho perpetuo (Mt 28.18s; Jn 14.19,23;

Hch 7.56; 9.4s, etc.), no puede permitir que pasado y futuro desaparezcan en sí mismos como momentos que han quedado anticuados; Pablo tiene que subrayarlo contra los gnósticos de Corinto,[1] tanto como Juan contra otros gnósticos. El verdadero Espíritu de Cristo remite a la Cruz de Jesús (1 Cor 1,17ss; 12,3; Jn 16,14) y adelanta su venida (1 Cor 13,8ss; Flp 3,12s; Jn 16,13), y será necesario luchar repetidamente, desde Montanus y pasando por Joaquín hasta Hegel, contra el malentendido de la síntesis gnóstica del Espíritu. El tiempo presente del Espíritu no es intemporal (como el tiempo presente de una "idea" intemporal que determina todo presente temporal) ni la síntesis autónoma de los períodos de tiempo; más bien, como dice Pablo con profunda perspicacia, es un "depósito" (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) que mira a la síntesis final, y por tanto enciende una esperanza única que no puede compararse con nada que sea del mundo interior. Es una esperanza que se distingue tanto de la esperanza del Antiguo Testamento, basada en la mera "promesa", como de la posesión definitiva (y de la forma de realización de la esperanza que permanece en la posesión),[2] y permite esa anticipación indescriptible, a la vez confiada y reverentemente cautelosa, propia de la esposa elegida que ha recibido del esposo las "arras" que miran a la ceremonia nupcial. Desde el punto de vista del mundo, esta penúltima esperanza es tan última que el tiempo que le da forma sólo puede denominarse "tiempo del fin" (Hch 2,17; 1 Co 10,11; 1 Jn 2,18).

El final de los tiempos es cualitativamente tal que en él se rompe fundamentalmente el poder *del chronos* como "presente" y "futuro" (que pertenece también a los poderes y autoridades, Rom 8,38).[3] Es cualitativamente 'tiempo acortado' (1 Cor 7,29)[4], en la medida en que la nueva cercanía inmediata a lo definitivo produce esta 'concentración' de 'compacidad' (el anverso es que también Satanás ὄλιγον καιρὸν ἔχει, 'tiene poco tiempo', tras la victoria de Cristo, Ap 12,12). Es comprensible que este carácter cualitativo, cuyo aspecto esencial es la anticipación de la esperanza en el fin, se entendiera primero como una espera inminente cronológica (cuantitativa); de hecho, era inevitable que así fuera, porque Jesús habló sobre todo a partir de su propio tiempo, en el que Resurrección y parusía se incluyen juntas en el mismo acto, y porque antes de la Pascua introdujo urgentemente a los discípulos en su propia actitud de espera confiada de su 'hora'. Los textos que hablan de velar y esperar atentamente la venida pertenecen absolutamente al anuncio originario de Jesús.[5] Pero la espera inminente, en su sentido más originario,

tenía su fundamento para la Iglesia primitiva tan profundamente en el aspecto cualitativo del tiempo intermedio, que, contrariamente a lo que les gusta suponer a los teólogos modernos, el retraso de la parusía[6] no planteaba para ellos un problema que tocara el centro.[7] Sólo en algunos pasajes periféricos se siente el alargamiento del tiempo como una cuestión teológica.[8] Las construcciones modernas piensan necesariamente desde fuera y ante todo de forma cronológica, por lo que se equivocan en lo esencial de la esperanza en el final de los tiempos, ya que ésta sólo puede entenderse teológicamente; luego recurren a la interpretación existencial, igualmente engañosa, con su uso del tiempo presente, que conduce lógicamente lejos del Jesús del Evangelio a un platonismo de la "despedida del mundo" escatológica.

Aquí, sin embargo, es decisivo que el Señor exaltado, que aparentemente se sitúa atemporalmente por encima del tiempo final entre la resurrección y la parusía, no es una idea platónica temporal - se convierte en esto en en la aplicación de un kerigma meramente eclesiástico que se separa de Jesús-, sino precisamente el Jesús que quiso tener una existencia temporal junto con los hombres en la tierra. Aquí vemos un tema que todavía no era del todo visible en la sección precedente sobre el tiempo de Jesús, Visto teológicamente, Jesús puede, en efecto, haber tenido un tiempo que era genuinamente suyo (Jn 7.6,8); pero sólo lo recibió compartiendo el tiempo humano universal. Se declaró solidario con el destino temporal de los profetas de Israel y de Juan el Bautista. Jugó una partida en un campo de tiempo común, en el que había quienes jugaban con él y quienes jugaban contra él. Él mismo eligió a los que jugaban más estrechamente con él, para poder seguir su propio camino, no solo, sino acompañado por otros tanto externa como, en la medida de lo posible, internamente. La razón de la aparición de los que jugaban en su contra fue su negativa a aceptar el papel de jugadores con él, el papel que debía haber sido el suyo. En la próxima sección, consideraremos la radicalidad de la intención de Jesús de ir con él, de "seguir a Jesús"; su intención era tan seria que se sintió capaz de llevar a los que eran suyos con él a las últimas fases de su propio camino, aunque aquí sólo podía ir solo, debido a la ruptura causada por los pecados de los hombres. Les pregunta si pueden beber su cáliz; les promete una participación en el juicio de las doce tribus de Israel, es decir, un papel activo en el acto decisivo del juicio de Dios, Pablo secunda estas palabras indudablemente auténticas de Jesús, cuando vuelve a asegurar a la comunidad este papel en el juicio final (1 Co

6,2-4).[9] Esta contemporaneidad de Jesús con nuestro tiempo establece una comunicación que permite al tiempo de la Iglesia participar de su perpetuidad y supratemporalidad escatológicas.

El Jesús que estuvo con nosotros imprime en el tiempo de la Iglesia su propia forma, la forma de aquel que se hizo señor de todos los tiempos mediante el perfeccionamiento de su temporalidad. Este perfeccionamiento es su pobreza total y su abandono de sí mismo, que hicieron posible el acontecimiento de la Cruz, en el que el amor de Dios pudo llegar hasta el límite y realizar lo que se había propuesto. En virtud de la Resurrección de Jesús, este "ir hasta el límite" se erige en norma de toda realización en el tiempo transitorio: "Si uno ha muerto por todos, luego todos han muerto. Y él murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Cor 5,14s). La huella del tiempo de Jesús implica, por tanto, una desposesión objetiva de la propia vida, eliminando de antemano todo acto de voluntad o de resistencia: implica un ser acogido en el final del tiempo realizado por Jesús, que incluye la muerte, el juicio y la resurrección -la "reconciliación de Dios con el mundo" (2 Co 5,18)- como un acontecimiento realizado "para nosotros" y "para mí". Puesto que el hecho ya se ha realizado, y da su carácter al tiempo restante de la Iglesia, hay una distancia entre las dos formas de tiempo que no se debe eliminar; si el tiempo de Cristo contiene en sí todo el impulso del acto escatológico de Dios, el tiempo de la Iglesia sólo puede dar una respuesta a este impulso en la medida en que se proyecta totalmente, en esperanza creyente y amorosa, hacia este tiempo perfeccionado como hacia su propia meta: la existencia de quien lleva la impronta de esta forma debe configurarse como una bala voladora: Olvidando lo que queda atrás y esforzándome por alcanzar lo que está por delante, avanzo hacia la meta en busca del premio . . para hacerlo mío, porque Cristo Jesús me ha hecho suyo" (Flp 3,13s, 12). El creyente ha sido hecho suyo por Cristo y, por tanto, el carácter absoluto de este movimiento hacia adelante que resulta de ello supera cualquier otro carácter absoluto, por utópico que sea, de la esperanza humana o de la programación del futuro. Por el mero hecho de ser vivida, esta absolutez puede ocupar su lugar en la punta de lanza de todas las esperanzas mundanas de futuro, y puede preservarlas del estancamiento y de la aquiescencia con el presente establecido. En este sentido, puede ejercer indirectamente por sí misma funciones de "crítica social", pero sin dejarse desviar de la línea recta de su propia trayectoria por dicha

crítica o por la preocupación por los proyectos mundanos de evolución. Por ello, "se mantendrá despierto y sobrio", porque ya ha sido bañado en la luz y no necesita buscarla (1 Tes 5-5 y ss.). Sabe que su "patria está en los cielos" (Flp 3,20) y que somos "peregrinos y extranjeros en este mundo" (Heb 11,13; 1 Pe 2,11).

El elemento de lo sacramental, por una parte, y de lo institucional, lo oficial que está ligado a ello, por otra, tiene una adecuación interior para este estado peregrino de la Iglesia. *Lo sacramental* se ve con especial claridad en las tres formas del bautismo, la eucaristía y el perdón de los pecados, como la recepción única (Rom 6,3ss.) y siempre nueva de la impronta de la forma del Señor que muere y resucita. Esto tiene lugar porque la Eucaristía es el anuncio de la muerte de Cristo (1 Co 11,26), como participación en "Cristo, cordero pascual inmolado" por nosotros (1 Co 5,7), "participación en la sangre de Cristo" (1 Co 10,16), "hasta que vuelva", es decir, una memoria que mira tanto hacia atrás como hacia delante, tanto hacia lo cumplido como hacia lo prometido[10] , con la mirada puesta en el juicio del que escapa quien "discierne" el cuerpo de Cristo, examinándose a sí mismo (1 Co 11,29). Esto tiene lugar entonces en el perdón de los pecados, porque éste se imparte al pecador individual desde el tesoro del perdón total en la Cruz, en un juicio y pronunciamiento de sentencia que pertenecen al acto escatológico del juicio de Dios en la Cruz (1 Co 5,1ss; Mt 16,19; 18,18; Jn 20,22ss). Pero la dispensación del juicio de la gracia escatológica presupone un *oficio*, es decir, una participación en la autoridad de Jesús, que (como se ha visto) no es separable de la pobreza y del autoabandono. Para que la autoridad ministerial sea creíble para los cristianos, debe, pues, atestiguarse llevando de manera especial la huella de los sufrimientos de Cristo en la Cruz; esto está arquetípicamente representado en Pedro (Jn 21,18s) y en Pablo (2 Cor 4,10-15; 6,1-10), de modo que es posible decir, señaladamente: "El tiempo del acontecimiento de la muerte del amor es simultáneamente el tiempo de la existencia apostólica".[11] Volviendo a la cruz de Cristo, Pablo puede justificar su discernimiento de lo que es verdaderamente cristiano, así como su propio ministerio apostólico, frente a la gnosis corintia que pensaba que podía dejar atrás al Jesús terreno y entender a Jesús resucitado como una idea con referencia exclusiva al tiempo presente, prescindiendo así de toda esperanza en una resurrección futura. Hay una autoridad en la Iglesia, que establece el orden frente al mero entusiasmo (1 Cor 14,33.40), pero la autoridad sólo se ejerce en la humillación que provoca la propia debilidad (como muestra 2

Corintios).

Lo que vale para el ministerio, cuyas armas sólo pueden ser espirituales (2 Cor 10,4), vale también para la Iglesia como pueblo que recibe la impronta del ministerio y del sacramento: la "cercanía del Señor" exige de su pueblo la ἐπιεικς de los cristianos ante todos los hombres (Flp 4,5): "Vuestra paciencia, es decir, la calma gozosa que es capaz de soportar todo sufrimiento e injusticia". "Paciencia" es exactamente lo contrario de la actitud que insiste en sus derechos . . . Así pues, no es más que otra palabra para designar la "mansedumbre" que Jesús proclama de sí mismo, la "humildad" que Cristo demostró en su vida terrena. . . Es una lucha de paciencia contra la injusticia, de impotencia contra la fuerza".[12] A continuación, Pablo, al igual que el Sermón de la Montaña, prohíbe las "preocupaciones"; más bien, todas las preocupaciones deben llevarse ante el Dios de la paz en una oración que es a la vez petición y acción de gracias (Flp 4,6s). Estas preocupaciones serán también las de toda la humanidad, y las del futuro de la humanidad: preocupaciones que en términos mundanos son enormes, pero que, sin embargo, deben ser llevadas en una pacificación final hasta el punto en que "la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento", gobierne antes de toda contienda presente y futura.[13]

Se puede decir lo mismo de la impronta del tiempo de Cristo en el tiempo de la Iglesia[14] . El impulso del acto definitivo de Dios en la Cruz y Resurrección de Cristo es tan fuerte que su impacto sobre la humanidad irrumpe a través del tiempo de la Iglesia, haciendo que éste deje de ser un tiempo particular y circunscrito. A diferencia del tiempo particular de Israel, que tenía fronteras que lo separaban de los gentiles, el tiempo de la Iglesia en su carácter manifiesto sólo puede ser lo que es *el tiempo de la humanidad* por medio de Cristo, en una verdad que yace oculta. Los paréntesis aparentes -entre la Cruz y la parusía- que rodean el tiempo de la Iglesia son en realidad la apertura de todos los paréntesis, puesto que Dios ha actuado en Cristo 'una vez para siempre' ἐφάπαξ y, por tanto, para todos los tiempos y lugares antes y después de Cristo, y no como redentor de un pequeño grupo o de un solo pueblo, sino como creador del mundo, cumpliendo su plan original 'de unir todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra, como Cabeza' (Ef 1.10), su designio "como único Dios salvador" de llevar "a todos los hombres a la salvación y al conocimiento de la verdad" por medio de "un solo mediador, Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos" (1 Tim 2,41s).

Así quiso superar la peligrosa doble cara de la alianza del Sinaí, que en última instancia sólo podía servir para demostrar la incapacidad del hombre; así mostraría la justicia de Dios, en la tierra como en el cielo (Gal 3,10s). Esta irrupción del tiempo especial de Israel en el tiempo de Cristo y de su Iglesia, que abarca todos los tiempos, es un tema sobre el que Pablo no se cansa de hacer sonar los cambios; y si da un énfasis tan fuerte a los aspectos negativos de la ley y con ello parece erigir un muro entre la ley y el evangelio, donde hasta entonces no había existido ninguno -pues en la antigua alianza, ley y promesa (profecía) eran una sola cosa-, esto sólo sirve para disponer más definitivamente de lo que era finito y limitado. Sirve, además, para superar la terrible penumbra en la que la antigua alianza había entrado cada vez más profundamente, y que se había hecho tan definitiva con la destrucción del Templo y el Exilio que, desde entonces, la existencia continuada de la alianza original se había convertido en una cuestión abierta, y la ley y su observancia se habían convertido en una especie de sustituto abstracto de la relación viva de Dios con su pueblo. Pablo saca a la luz esta ambigüedad cuando establece una distancia temporal, y por tanto material, entre la promesa a Abrahán y el acontecimiento del Sinaí (Ga 3,17), e incluso entre la promesa y la circuncisión (que existe desde Abrahán, Rm 4,10 ss.), y cuando, desde el punto de vista de la dispensación definitiva, muestra que la finalidad última de la ley era hacer patente el pecado que estaba latente, en transgresiones individuales que no se podían negar (Ga 3,19; Rm 4,15). Así, los judíos serían puestos al mismo nivel que los gentiles, que en cualquier caso se mostraban "sin ley", para que nadie pudiera jactarse, sino que toda boca callara y el mundo entero confesara su culpa ante Dios (Rom 3,19). La aparente dialéctica de la ley y el evangelio establecida por Pablo es en realidad la abolición de toda dialéctica, como queda claro en el modelo más simple de la Carta a los Hebreos, donde los antiguos sacrificios ocupan el lugar de la antigua ley, en su necesidad condicionada temporalmente y simultáneamente en su inutilidad en presencia de la única ofrenda de Cristo, en quien finalmente el sacerdote y el sacrificio se convierten en uno, al igual que en él finalmente la promesa (y por lo tanto también la ley , Mt 5.17) se cumple, y Dios trae a los hombres a la vida eterna.17) se cumple, y Dios realiza su propia justicia de salvación (*tzedek*) en la tierra como en el Cielo.

Al excluir tal ambigüedad, Pablo implica la inclusión en lo que sólo tiene un sentido, en la promesa de Dios, el único capaz de realizar con

pleno poder lo que es suyo (su justicia) en lo que es distinto de sí mismo. Por tanto, el reconocimiento de este acto de Dios ocupa el primer lugar en la nueva alianza, y Pablo puede identificar la actitud original de Abrahán, la fe, como el origen de la actitud que tiene validez definitiva ante Dios. La fe se entiende en el sentido plenamente inclusivo que se muestra en Heb 11 y puede incluir al margen incluso el reconocimiento de Dios por parte de los paganos (11,3), del mismo modo que para Pablo los gentiles serán juzgados por su conciencia como la ley que se ha inspirado en ellos (Rom 2,14s.); ya en Abrahán, la fe significaba una obediencia total vivida *a* la promesa de Dios, que llegaba hasta la ceguera y el escándalo (hasta el monte Moriah, *cf.* Stg 2,21), y en el Nuevo Testamento la fe sigue expresándose como obediencia vivida al cumplimiento de la promesa de Dios, de modo que no hay dos clases de fe, sino una sola[15]. Esto no quiere decir que la única forma esté limitada en el Nuevo Testamento, pasando de una actitud de mera confianza en el Dios ("inconcreto") del Antiguo Testamento a una dogmática-categorial que sostiene la verdad de las proposiciones, sino que, por el contrario, experimenta una irrupción en las profundidades donde todos los límites quedan abolidos: pues la justicia de Dios ya no es, como en la antigua alianza, un rescate terrenal de Israel mediante la condena de sus enemigos, sino el rescate escatológico de todos los pecadores que tiene lugar mediante la *krisis* de la única Cruz. Por esta razón, existe una continuidad interna de la fe en el tiempo de la promesa y en el tiempo del cumplimiento, pero "separados de nosotros, no debían ser perfeccionados" (Heb 11,40). Esto es sólo para llevar a cabo el intento del Antiguo Testamento de abrir el tiempo limitado de la alianza de Israel (desde Abraham hasta el Mesías) a un tiempo de salvación de toda la humanidad, retrocediendo desde la alianza con Abraham hasta la alianza con Noé, que se hizo con toda la humanidad y, de hecho, con toda la creación,[16] y en la apertura hacia adelante en los profetas, donde los gentiles deben afluir a la Jerusalén escatológica, y en la apertura hacia los lados en la literatura sapiencial, que supone un cierto contacto entre Dios y todos los pueblos a través de su poder, expresado en la creación y en la providencia, que penetra todas las cosas y es inmanente en el mundo. La concentración del acto definitivo de Dios en Cristo es un relámpago, al que responde un trueno que se expande por todos los tiempos del mundo de principio a fin. Este doble movimiento no destruye la obra de la salvación en el Antiguo Testamento, ya que el acto mundial de Dios siempre conserva

una base y un punto medio en Israel, del mismo modo que la Sabiduría que domina todo el mundo también levantó su "tienda" en Israel (Sir 24,4-10). En efecto, este doble movimiento corresponde al ser mismo de Dios, que es a la vez único e infinitamente determinado en sí mismo, y el que incluye todas las cosas en su abrazo.

Si decimos que la Iglesia no puede ser una entidad cerrada en sí misma, sino que debe entenderse como un momento del tiempo de la humanidad que se ha hecho visible, esto no significa, sin embargo, que con ello hayamos caracterizado ya adecuadamente el tiempo de la humanidad en su estructura particular en el mundo. La cuestión de la evolución de la materia al espíritu, de la evolución de la cultura y de la técnica hacia una meta final, aún no ha sido abordada. Nuestro objetivo era sólo hablar de la autocomprensión del tiempo de la Iglesia, que se define cualitativamente como tiempo entre la (Cruz-) Resurrección y la parusía, sin considerar ninguna autocomprensión del tiempo de la historia del mundo, que puede bien interpretarse como evolución hacia un Día Omega. Es cierto que el tiempo de la Iglesia da a este tiempo de la historia del mundo un hogar dentro de sí mismo, y recibe así un "doble horizonte temporal" análogo al aplicado a Cristo: así como, para él, el tiempo cronológico continuado podía ser comprendido dentro de su tiempo escatológico, así es posible que el tiempo de la historia del mundo, a medida que se extiende cronológicamente, ocupe su lugar como elemento material subordinado bajo el tiempo de la Iglesia. Pero formalmente, el tiempo de la Iglesia no está determinado por el tiempo de la historia universal. Por tanto, para la "espera inminente" cualitativa de la Iglesia es irrelevante lo larga o corta que sea la extensión del tiempo cronológico del mundo. En este punto, la expectativa inminente cronológica de la Iglesia primitiva tuvo que ser cambiada por una expectativa inminente cualitativa; lejos de ser la quiebra del cristianismo (así Overbeck, Schweitzer, Werner), este cambio más bien llevó al cristianismo a una mejor autocomprensión. La expectativa cualitativa inmanente de la Iglesia sigue siendo una cuestión de decisión sobre valores: 'Buscad primero el reino de Dios' (Mt 6,33). La mirada se dirige en primer lugar al *eschaton,* al Señor de la Iglesia, y es en esta perspectiva donde las tareas inmanentes encuentran su lugar. Puesto que el Señor, que siempre está ya al final de la historia, está también "con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" y, por tanto, es inmanente a la Iglesia en la historia, su acto de mirar hacia el final no tiene por qué ser hostil al mundo y a la historia,

huyendo escatológicamente del mundo; puede ser igualmente una mirada a *través de* las tareas mundanas hacia el *eschaton*. Y si el corazón habita prolépticamente con su tesoro definitivo en el cielo, las cosas de la tierra pueden iluminarse para él a la luz de su amor definitivo. La inminencia de la espera próxima de la Iglesia no está determinada de otro modo que por la precedencia del amor.

c. El tiempo del discipulado

El ímpetu del tiempo de Jesús se expresa en el tiempo de la Iglesia como el ímpetu de la espera inminente: lo próximo que le sucederá temporalmente será, en todos los casos, su Señor mismo, y ella saca su vida de su anhelo por Él y por su revelación. En la vida del discípulo, sin embargo, el impulso del tiempo de Jesús se expresa como el impulso de la llamada al discipulado incondicional. Los cuatro evangelios marcan la pauta para ello en sus muchas narraciones de llamada: si alguien quiere involucrarse con Jesús, o si Jesús toma la iniciativa de involucrarse con alguien, esto significa para el discípulo una elección de todo o nada. El discipulado es una adhesión indivisible que exige toda la existencia, y está marcado con la marca de su propiedad no sólo en un lugar, sino en todos los lugares.

Pero aquí surge una dialéctica desconcertante, que parece ponerlo todo en cuestión, es más, parece hacerlo estallar todo. El fin del camino terreno de Jesús es la Cruz: éste es el objetivo de su vida, la vocación que le es propia. Sólo puede soportarla solo, llevando el peso de todos. Si sabía desde el principio que su camino conduciría a este final -y esto hay que suponerlo, de una forma general que no completa de antemano ningún detalle del cuadro-, ¿cómo puede comprometer a los hombres a recorrer un camino en el que necesariamente han de fracasar? ¿Puede realmente conducirlos a ese abismo? Porque es una vocación genuinamente *sólo* suya caer en este abismo, mientras que los demás serán forzosamente dejados atrás, desamparados, despojados de todo, y con la conciencia de que han roto su fidelidad traicionándole, negándole y huyendo. ¿No tenemos aquí una trágica intensificación de lo que Jesús dice a sus hermanos: "Mi tiempo no es vuestro tiempo" (*cf.* Jn 7,6)? Los evangelistas sinópticos intentan resolver este rompecabezas atormentador de un discipulado a la postre imposible, cuando aducen el "debe" de la profecía como razón: "Todos vosotros caeréis, porque está escrito: "Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas" ' (Mc 14,27, citando Zac 13,7). Juan lo ve de

forma más amable, cuando, en lugar de la huida de los discípulos, introduce una escena en la que Jesús los despide explícitamente: 'Dejad ir a éstos' (Jn 18,8), y además, promete a Pedro el cumplimiento del seguimiento: A donde yo voy, tú no puedes seguirme ahora; pero me seguirás después" (13,36). Y los cuatro Evangelios traen en este punto, tras las protestas de fidelidad de Pedro, la predicción de su traición. ¿Se trata en realidad de intentos de explicación y matización posteriores a la Pascua, realizados en una época en la que seguir a Jesús en el sentido propio ya no era una posibilidad?

La Iglesia era consciente de que esto ya no podía ser, como vemos por el hecho de que Pablo nunca describe su propia existencia como un seguimiento (ἀκολουθεῖν), ni lo utiliza nunca para describir la existencia cristiana en la Iglesia: después de la Pascua, la forma distintiva de haber estado allí con Jesús, que faculta a los primeros discípulos para ser testigos oculares, ya no existe. No es que Pablo no tuviera la certeza, de manera sobresaliente en su propio caso pero también para todos los creyentes, de que ahora tienen la posibilidad, en la gracia del Señor resucitado y exaltado, de recorrer con él de alguna manera el camino que llevó a Jesús a la Cruz y a la Resurrección de entre los muertos; pues toda la enseñanza de Pablo tiene como preocupación central situar a los creyentes en medio de este acontecimiento de salvación, para que vivan a partir de él. Todos los evangelistas escriben después de Pablo: ¿cómo es entonces que pueden atribuir tal significado al "seguimiento" que *de facto* ya no es accesible para la segunda generación, construyendo tanta teología y ética comunitarias sobre la llamada al seguimiento, y sobre las promesas de Jesús que se unen a esta llamada, que lo que Kierkegaard llama la "contemporaneidad" parece ser absolutamente actual? ¿No es esto un romanticismo que tiende una cortina de humo en su esfuerzo por encubrir una contradicción -y precisamente en esto, pone al hombre ante el hiato de la Cruz, que no puede saltar? Pues en el caso de los que fueron realmente contemporáneos, se declara abiertamente que fracasaron ante la Cruz. Entonces, ¿es que los cristianos posteriores se dejan seducir por la idea de la "contemporaneidad" -inducen a ello, sin embargo, los propios Evangelios- y piensan que pueden hacerlo mejor que los Doce? No hay el menor indicio en todo el Nuevo Testamento de que tal idea les rondara por la cabeza.

Por lo tanto, ¿habría que decir que la re-presentación del discipulado en los Evangelios es sólo una imagen que representa lo

mismo que la teología de Pablo pretende cuando habla de la vida sobre la base de la fe y de "estar en Cristo", presuponiendo siempre la obra consumada de la redención por la Cruz y la Resurrección de Cristo? ¿Pero no sería mejor, entonces, abandonar tales imágenes, que inevitablemente centran la atención en el fracaso de tal discipulado "contemporáneo"? ¿O era precisamente necesaria *esta* re-presentación del fracaso, con el fin de frenar la tendencia prácticamente incontrolable que se deslizó de la idea de seguimiento a la idea de la imitación de un "modelo" ético-religioso?[1] Porque en aquellos pasajes del Nuevo Testamento en los que hay una clara tendencia a reivindicar el concepto de seguimiento también para los cristianos posteriores-como en 1 Pe 2.21, cuando a los esclavos que sufren injustamente se les dice que están "llamados" a ello, "porque también Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo (ὑπογραμμόν, para que imitéis), a fin de que sigáis sus pisadas"-, entonces parece que una nivelación de la Cruz única al nivel de algo que todos pueden realizar está, al menos, peligrosamente cerca. Pero, ¿no está ya presente este peligro, aunque de forma más disimulada, en Pablo, cuando se presenta a sí mismo en su existencia apostólica como modelo para la comunidad: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo" (1 Co 11,1)? Frente a esta idea del modelo, las descripciones de los Evangelios tienen el efecto de una deliberada contención, efecto que se intensifica por su radicalización de las exigencias de Jesús para seguirle, en las expresiones que emplean para la predicación y la catequesis de la Iglesia (hablaremos de ello en breve): el efecto de esto es hacer aún más flagrante el fracaso de los discípulos en el momento decisivo. En efecto, Schulz puede hablar de un juego de palabras involuntario[2] , ya que las escenas introductorias de la llamada incluyen casi todas la frase "lo dejaron todo y le siguieron" (Lc 5,11; *cf.* Mc 1,18; 1,20 par.), mientras que la frase final de Marcos sobre el seguimiento dice: "todos le dejaron y huyeron" (Mc 14,50 par.). No obstante, sería ir demasiado lejos decir que los evangelistas entendieron sus logia sobre el seguimiento de Jesús como un correctivo frente a la teología comunitaria (claramente formulada en Pablo). Más bien, sus logia pretenden ser la conformación de esta teología, cuando toman la verdadera radicalidad que yacía oculta en la exigencia de Jesús de seguirle y, mirando a la Cruz después de la Pascua, hacen visible esta radicalidad y la ponen como exigencia de la manera más seria ante los ojos de las jóvenes comunidades cristianas. Esta situación, en última instancia involuntaria, precisamente por su

empeño en alcanzar un equilibrio, crea una paradoja tal, en lo que se refiere al tiempo del seguimiento de Jesús, que parece teóricamente incapaz de desenmarañarse, y revela de manera casi única la verdadera situación del creyente en este mundo: una situación caracterizada por la imposibilidad de situarse ni frente a Cristo ni frente al mundo. Él debe estar allí, y no estaba allí. Frente al καιρός de Cristo, llega irrevocablemente demasiado tarde (Rom 5,6), pero frente al mundo, debe comportarse -no sólo en apariencia, sino en verdad- como quien toma como medida de su propio tiempo el tiempo de Cristo y de su Cruz.

Teniendo en cuenta los resultados de la indagación del texto, habrá que decir, por una parte, que cuando los evangelistas emprenden la radicalización de la exigencia de Jesús de seguirle, con la correspondiente idealización de lo sucedido a los discípulos, especialmente a los Doce llamados por su nombre, lo hacen a la luz de su reflexión después de Pascua sobre la radicalidad de la exigencia de Jesús y de la situación de los llamados. También hay que decir, por otra parte, que esta reflexión no hace más que explicitar lo que ya estaba, más o menos implícitamente, en la existencia de Jesús y en su pretensión de autoridad. Ciertamente, Jesús no hizo aparentemente más, al reunir "discípulos" (μαθητής) en torno a sí, que los rabinos contemporáneos, exteriormente hablando: a él mismo se le dirige, en efecto, con el título de "Rabí" (en griego διδάσκαλος), y predica como los rabinos en el culto público del sábado. Los discípulos debían estar al servicio del maestro como esclavos (*cf.* Mc 6,3.5 par.; 8,1ss; 11,1ss; 14,12ss), y debían entrar en una vida compartida con él (aunque sólo temporalmente; *cf.* Mc 3,14; 4,10, etc.). A cambio, recibían de él una instrucción especial: en el caso de los rabinos, se trataba de la interpretación de la voluntad de Dios que figuraba en la Torá. En Juan, vemos a dos antiguos discípulos del Bautista dirigidos por él para pasar al círculo de los discípulos de Jesús, y al principio hay una especie de anuncio gratuito de un hombre a otro (Andrés y Pedro, Felipe y Natanael), invitándole, al menos durante un período de prueba, a entrar en el círculo de los discípulos de Jesús, cuyo tamaño, incluso según los sinópticos, parece haber sido muy fluctuante[3]. Pero aunque el marco era contemporáneo, estaba lleno de un contenido nuevo y único, que en su origen viene determinado por la pretensión de autoridad de Jesús. Se sitúa por encima de Moisés como intérprete de la voluntad de Dios y quebranta el mandamiento más sagrado, el relativo al sábado. Acostumbra a estar en compañía de "recaudadores

de impuestos", "rameras" y "pecadores" -algo fuera de lugar para cualquier rabino- e incluso llama a un recaudador de impuestos al círculo íntimo de sus discípulos (Mc 2,14). Y cuando acepta a sus discípulos en una vida compartida con él, reciben necesariamente una participación en la calidad de su tarea que la hace diferente de la de los demás; desde el principio les da explícitamente autoridad, no sólo para predicar, sino también para expulsar a los espíritus malignos (Mc 3,15), es decir, para dar testimonio con hechos de la llegada del reino de Dios. En sus propios actos de poder, exige siempre la fe, como resumen de la actitud de alianza correcta hacia Dios; pero siempre en la práctica, de tal manera que él mismo aparezca como el mediador digno de confianza de esta actitud correcta.[4]

De hecho -incluso sin las exigencias explícitas de dejarlo todo, de venderlo todo, de no despedirse de los de casa, de dejar al padre muerto sin enterrar, etc.-, esto significa que la existencia de los discípulos se sitúa de un modo bastante singular en un límite exterior, que es expresado con razón por Pedro, cuando reacciona ante la idea de que podría o debería dejar al maestro: "¿A quién iremos?" (Jn 6,68). *De hecho*, a través del ser de este maestro, la existencia del discípulo queda totalmente reivindicada; este seguimiento es una "vocación" a tiempo completo como colaborador en el anuncio del inminente reino de Dios. Y como Jesús mismo hace todo en previsión de la hora de Dios que le es desconocida, y en abandono de sí mismo a la sola disposición de Dios, así una vida compartida con él no puede esperar como 'recompensa' otra cosa que la venida del reino mismo (como 'recompensa eterna', Mc 10,30).5 Sean más o menos absolutas las exigencias originales, en cualquier caso Jesús conduce a sus discípulos al lugar del precipicio, más allá del cual no pueden ir. Pero tampoco pueden volver al mundo en el que antes se sentían como en casa. Y es precisamente esta experiencia de la incapacidad de avanzar o retroceder -que, por supuesto, encuentra una solución con la experiencia de la Pascua- la que se pone en palabras en los logia radicales del seguimiento, que se establecen justo al principio del camino de los discípulos como avisos de advertencia. El apostolado como "vocación" está destinado absolutamente al servicio del reino de Dios, y esto se pone de manifiesto en las "escenas ideales" en las que Jesús "llama" a sus discípulos con la brusquedad de un "¡Sígueme!", que es respondido por los convocados con una obediencia igualmente brusca y absoluta, como si (como en Juan) ya hubieran podido saber en el primer encuentro que se encontraban ante el "Mesías" (Jn 1.41,

45), el 'Hijo de Dios' y 'rey de Israel' (1.49), y ante tal llamada (como en Lucas especialmente) haber 'dejado todo (lo terrenal) al instante' (Lc 5.11, 28; 18.22).[6] No es posible decidir aquí si el logion sobre llevar la Cruz (en Lucas, Llevar la Cruz 'todos los días', 9.23) puede haber sido pronunciado por Jesús, y si es así, si se refería a su propia cruz que estaba por venir (esto parece imposible), o utilizó una metáfora para la exposición total de uno mismo. Lo cierto es que, tras todas las exigencias de renuncia y abnegación de Jesús, se esconde la única radicalidad que él mismo encarna en su existencia: quien quiera estar con él debe dar al Reino venidero (que está presente en Jesús) el predominio incondicional sobre todo lo terrenal, sobre la profesión mundana, la familia y los bienes materiales y espirituales (a los que pertenece la autovaloración). Y porque en todos los casos -sea una convocatoria espontánea de Jesús, o admita a alguien que se ofrece espontáneamente- es Jesús quien decide la cuestión vital de si alguien ha de estar o no con él (también puede negarlo, Lc 8,38); sobre él recae la responsabilidad de quien es aceptado en el grupo de los discípulos, incluso y precisamente cuando la vida compartida externamente llega a su fin con su necesaria muerte.

Esta evidente responsabilidad es una de las razones por las que Jesús preparó ciertamente a sus discípulos para su próxima Pasión, aunque los detalles precisos de las predicciones se hayan completado después de la Pascua. Hay características que no es posible suprimir del cuadro del Jesús histórico: cuando califica a Pedro de Satanás que le tienta y trata de apartarle de su misión esencial (Mc 8,33), cuando desafía a los dirigentes del pueblo, asumiendo todas las consecuencias, y cuando anticipa su ofrecimiento en la institución de la Eucaristía. Al considerar su vocación como portador de pecados, sabe al mismo tiempo que en este acontecimiento sus discípulos deben ponerse, no del lado del que carga, sino del lado de los que son cargados, y se lo dice de antemano, sobre todo cuando dice a Pedro: "Todos vosotros caeréis por mi causa". Con el arresto de Jesús, los que acompañan a Jesús ya no son llamados 'discípulos' (μαθηταί) en la doble obra de Lucas; otros términos se usan para ellos más tarde, y en los Hechos de los Apóstoles la expresión μαθητής, significa uno que pertenece a la Iglesia; así la instrucción del Señor exaltado en Mt 28.19 a los apóstoles, de que 'hagan discípulos' (μαθητεύειν) de todos los pueblos, delata el uso explícitamente pospascual de la palabra.

La ruptura del discipulado en la Pasión es tan decisiva porque sigue siendo un presupuesto para la posibilidad de que el cristiano, por la

gracia de Cristo resucitado, pueda someterse en su propio tiempo al destino escatológico total del Señor, para que, como dice Pablo, pueda ser "crucificado juntamente con Él" (Gal 2,19; 6,14), a fin de participar anticipadamente en la resurrección de entre los muertos (Ef 2,6), que él espera (Flp 3,11.21).19; 6.14), para participar anticipadamente en la resurrección de entre los muertos (Ef 2.6) que él espera (Flp 3.11, 21), participación que se recibe sacramentalmente en el bautismo y existencialmente en la nueva vida cristiana. Formulaciones tan atrevidas perderían enseguida toda su distancia, si no fuera porque la descripción de la Pasión en el Evangelio aportó el correctivo necesario. Naturalmente, la teología de Pablo también tiene este correctivo en sí misma, en el sentido de que aquí toda la comunión del Apóstol y de los cristianos con el destino de Jesús crucificado y resucitado descansa en la *fe* que es el fundamento de todo, es decir, en el hecho de que esta comunión se recibe como un puro don que uno debe aceptar como dado por pura gracia. Pues el cristianismo de Pablo comienza en Damasco: él es el que no estaba allí, el que estaba en el campo de los enemigos, por el que "Cristo murió a su tiempo, cuando aún éramos pecadores" (Rom 5,8). Pablo no puede olvidarlo nunca, en toda su "mística de Cristo" que le confiere la misma forma que el Señor sufriente, para que la vida de Jesús se manifieste en su carne mortal (2 Co 4,11). Su tiempo no es idéntico al tiempo de Cristo.

Sólo Juan se ha atrevido a tender un puente sobre la distancia que queda abierta en los Evangelios por la huida de los discípulos, y en Pablo por la fe. Vive tanto en el amor del Señor que se sabe en el lugar donde es llevado por el Señor sobre el abismo de la Cruz. También en los Evangelios sinópticos hay mujeres que ven de lejos la crucifixión. Estas mujeres representan e insinúan algo que se hace plenamente realidad en María, la madre: el acompañamiento en el desamparo absoluto, en el que, para estar verdaderamente presente, ella misma debe ser abandonada por el hijo: He ahí a tu hijo" (Jn 19,26). También Juan, que debe recibir a la madre desamparada, representa a la Iglesia cuyo centro es María: la Iglesia como segunda Eva, como la esposa amorosa, que brota del sueño de la soledad en la Cruz y del corazón abierto, del que mana lo que es extremo; Juan no es en ninguna parte más solemne que en su testimonio de este acontecimiento en el extremo. Pero como los sacramentos tienen aquí su fuente, y como los discípulos que huyeron han comulgado antes de la Pasión, también ellos están presentes, quieran o no, bajo la Cruz y en la Cruz, puesto que pertenecen al único cuerpo de Cristo. Juan suprime también el

grito de abandono y el hundimiento del Cordero de Dios sacrificado en la noche; para él, el amor que lo realiza todo es tan visible que nunca puede haber duda de su identidad: precisamente en el punto en que llega "hasta el final" (13.1) es cuando se hace más claramente visible como amor. Pero la respuesta de la humanidad redimida - María y Juan- ya está siempre asumida en esta identidad que pertenece al amor, y ya ha brotado siempre de ella: aquí, de manera única, el tiempo del seguimiento está determinado por el tiempo de Cristo. No hay ninguna intención de plantear una simple identidad entre el tiempo de Cristo y el tiempo de la Iglesia, como se muestra en los discursos de despedida cuando se habla del "poco tiempo" del intermedio en el que "lloraréis y lamentaréis" (16,18.20), cuando se dice a Pedro que ahora no puede seguir, pero que seguirá más tarde (13,36), y especialmente en la gran oración que encomienda al Padre a los discípulos que permanecen en el mundo, mientras el Hijo emprende el camino de vuelta a casa (17,11). Así, la continuidad permanece y no se rompe a pesar de una mayor diferencia.

La gracia que irradia el Logos cuando es "resucitado" -pero resucitado en la Cruz, tanto como resucitado en la gloria- permite a la Iglesia caracterizada por María y Juan realizar el acompañamiento a través del hiato hasta el otro lado. Puesto que para Juan esta forma de seguimiento tiene el carácter esencial de la entrega amorosa en la fe, también para él se difumina (sin disolverse del todo) la distancia entre la primera generación y las generaciones posteriores. Todos los discípulos posteriores encuentran una especie de arquetipo para su seguimiento en el hecho de que los primeros discípulos les siguieron: la fe de los discípulos posteriores puede ser un seguimiento porque, según Juan, el seguimiento de los primeros ya era fe.[7] A partir de Juan se abre la puerta para Ignacio de Loyola y los *Ejercicios Espirituales*, donde la existencia cristiana se interpreta esencialmente como un ponerse a disposición de la llamada y como un seguimiento de Cristo a través de todos los episodios de su vida hasta la Cruz, pero también más allá de ella hasta la Resurrección (como su aparición en la Iglesia). El mismo Juan declara bienaventurados "a los que no ven", sino que sólo creen, junto con "los que ven" (20,29), y tiende la mano a los que le siguen, transmitiéndoles "lo que hemos visto y tocado con nuestras manos de la Palabra de vida" (1 Jn 1,2s), para establecer la "comunión". Pero deja totalmente clara la comunión que los que aman y creen tienen en el destino del Señor, en las profecías de sufrimiento de Jesús para la Iglesia (Jn 15,18-16,4); esto ya estaba establecido en

las predicciones de Jesús en los evangelios sinópticos, también precisamente como comunión en el destino que él había instituido. La promesa de ese seguimiento, que llegará hasta el sufrimiento, no elimina la distancia entre maestro y discípulos en ninguno de los cuatro Evangelios (*cf*. el logion flotante que se encuentra en Mt 10,24s; Lc 6,40; Jn 13,16; 15.20); la gracia que les permite estar allí con él excede con mucho la idea de una imitación en el ámbito ético-ascético, y en ninguna parte se insinúa que los discípulos deban esforzarse o provocar la persecución y el sufrimiento (en aras de una mayor semejanza con el Señor). Una vez más, Ignacio encuentra el punto central, cuando ve que la actitud última del discípulo, a pesar de todo su anhelo de la gracia de asemejarse al Señor también en el sufrimiento, estriba en confiar la distribución de las gracias propiamente cristológicas del sufrimiento a la libre disposición de Dios (*Ejercicios* núm. 98, 147, 167). Mientras exista este "desprendimiento", prefiriendo la voluntad del Señor al propio programa de perfección, el "seguimiento" cristiano no será absorbido por una "imitación" ética general, por muy claramente que la terminología -de Pablo, por ejemplo, o de los padres influidos por la filosofía griega- retrate el concepto de imitación.[8]

Sin embargo, ¿se hace suficientemente visible en Pablo y Juan la gran distancia entre Cristo y la Iglesia dentro de la comunión de sufrimiento? En Pablo, hemos dicho, todo descansa en la fe que crea la distancia; esta fe significa que Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo de una vez por todas en la Cruz de Cristo, sin la cooperación de ningún ser humano creyente. Pero la misma fe une al Apóstol -que está llamado precisamente al sufrimiento (Hch 9,16)- con el Señor, para que pueda sufrir en su propia carne por la Iglesia "lo que queda de los padecimientos de Cristo" (Col 1,24).[9] ¿Deberíamos referirnos aquí a 1 Cor 1.13, "¿O es que Pablo fue crucificado por vosotros?", y plantear una línea divisoria estricta entre el sufrimiento que da satisfacción, que sólo Cristo podía realizar, y los sufrimientos "edificantes", como los que necesariamente padecen los que Cristo envía como instrumentos suyos en la misión mundial continua?[10] ¿O es la debilidad de tal línea divisoria indicada por la unidad óntica entre cabeza y cuerpo (Agustín), o por la presencia dinámica real del Jesús que envía, en aquellos a quienes envía?[11] Sin embargo, incluso en este caso, la división se mantiene mediante la consideración de que un Apóstol o cualquier otro cristiano que ocupa el lugar de Cristo realiza un acto que *sólo* tiene validez sobre la base del acto de envío

de Cristo; y que, además, una participación en el sufrimiento satisfactorio de Cristo, que de este modo es posible, no puede basarse en una falta en la plenitud del sufrimiento del Jesús histórico, sino sólo en una admisión insondable a través de la gracia a una participación en esta plenitud. Cuanto más íntimamente se invita al cristiano a participar en la obra del Señor, tanto más sabe también que esta participación no es otra cosa que gracia incomprensible. Por esta razón, es imposible añadir la cabeza al cuerpo a la manera de las partes que componen un organismo complejo.

Todo el corpus joánico proclama también esta distancia en la cercanía, tan lejos como es imaginable de un delirio místico-entusiasta de la unidad en el amor. Jesús sigue siendo el "dueño y señor" (Jn 13,14), el único "rey" (18,37); nadie más que el cordero inmolado está en el trono del Padre (Ap 5,6), el cordero que realiza por sí solo "la expiación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (1 Jn 2,2). Por tanto, también María sigue siendo sólo la esclava del Señor, la esclava a la que todo sucede como Dios dispone.

Se mantiene, pues, la dialéctica del comienzo de este apartado: existe, en efecto, una "contemporaneidad", pero sólo por la gracia de la Cruz única. No es sólo el fracaso de los que históricamente siguieron a Cristo lo que crea la distancia, sino la gracia de la Cruz misma. Juan hace bien en ocultar la huida de los discípulos bajo un despido de Jesús, pues procede sobre la base de una percepción de la profundidad última, y revela en el otro extremo de esta huida una posibilidad de estar presente en la fe y el amor. Esto no depende en absoluto del concepto gnóstico de una "sicigia" eterna (de Cristo-hombre y la Iglesia-mujer), sino que procede de la contemplación de la gloria del *Verbum caro factum*, cuya "gracia y verdad" es hacer a los que creen en él hijos nacidos de Dios y, por tanto, "coherederos" (Rom 8,17). La gracia del seguimiento pertenece a la 'gloria' del impulso de la sola Cruz.

5. IMPULSO DE LA CRUZ

a. La colisión

Desde el principio, todos los caminos que tomamos nos dirigían a esta meta: al hiato de la Cruz, y al sondeo de las profundidades de este hiato cuando el Infierno se abre, abierto. Los caminos que conducían desde la antigua alianza exigían una intersección que eran incapaces de alcanzar por sí mismos; la mera recapitulación de lo que ya había sido era insuficiente para ello. Lo que aparecía como "forma" e "imagen" en la antigua alianza debía encontrar primero su justificación sobre la base de lo que en sí mismo no era forma, pero que, sin embargo, era la fuente del poder absoluto de dar forma.[1] Así, también la forma de la teología estaba predestinada: puesto que algo que no es palabra se sitúa en el punto medio de la Palabra, la teología no puede ser nunca más que una reflexión en palabras y conceptos, nunca susceptible de ser concluida, que se ocupa de este punto medio que nunca puede ser completamente fijado; una reflexión que tiene lugar en el seno de la Iglesia, sujeto trascendente que recibe en la Eucaristía la Palabra que expira en la Cruz. El carácter fundamental de esta misma Palabra se hizo visible en la tríada de reivindicación, pobreza y abandono de sí mismo, ya que la autoridad que viene de Dios debía tener efecto estrictamente en el ámbito de la impotencia, y más radicalmente aún en la entrega de toda la existencia, incluida su muerte, a la disposición de Dios que debía darle forma. Tan profundamente era éste el carácter fundamental de la existencia de Jesús, que determina la forma de su duración: sólo podía ser una existencia orientada hacia la hora del encargo absoluto, la hora de su muerte; cada momento de la existencia de Jesús recibía su sentido, a medida que él lo vivía, mirando hacia esta hora que le otorgaba el sentido. En un nivel secundario, la forma de esta hora dio su carácter a la forma de la hora tanto de la Iglesia (con su inminente espera) como del seguidor individual, para quien la hora que Jesús cumplió se convierte en fe determinante de su existencia.

Estos cuatro capítulos, por consiguiente, siempre presuponían el quinto y miraban hacia él.[2] En este capítulo, debemos ver lo que *kabod*, como impulso de Dios, significa en el Nuevo Testamento en su sentido más original. Las imágenes material-dialécticas de la *kabod* del

Sinaí deben revelar aquí su contenido espiritual: el núcleo de fuego cubierto por una oscuridad de nubes o humo, la amenaza de la tormenta que se avecina, los relámpagos que surgen de la oscuridad, la tierra que se estremece. Pero los peldaños de la "escalera de la obediencia" espiritual del Antiguo Testamento también deben contribuir a la interpretación, señalando su meta.

Se trata de plantear la cuestión de dónde buscar una clave de interpretación del acontecimiento de la Cruz, si es que tal clave puede existir. Está claro desde el principio que la narración puramente histórica de la crucifixión de un hombre -y se puede elaborar una narración de la crucifixión tan objetiva y cinematográficamente exacta como se quiera- *a priori* nunca es capaz de trazar el camino que conduce al acontecimiento interior que se oculta en ella. Por eso se agradece darse cuenta de que los relatos de la Pasión de los cuatro Evangelios, aunque sin duda *también* pretenden describir un acontecimiento histórico, lo hacen desde el principio por medio de conceptos e imágenes que trazan un amplio horizonte de la teología del Antiguo Testamento, y que de ese modo abren un camino a la historia que conduce a la única esfera desde la que puede irrumpir una luz de comprensión.[3] Sin embargo, los conceptos e imágenes del Antiguo Testamento no pueden sintetizarse en su propio nivel, y sólo pueden ofrecer puntos de partida e indicaciones de dirección para la comprensión de la realidad que los trasciende por completo. Estos indicios han de considerarse seriamente; tienen fuerza suficiente para rodear el misterio de la Cruz de tal modo que las líneas procedentes del Antiguo Testamento se crucen realmente en el punto medio de este misterio. Rebajar y debilitar el impulso presente en la teología de la antigua alianza está condenado desde el principio al error. La primera fe cristiana lo comprendió, y trató de interpretar la Cruz como el punto de unidad de las líneas de fuerza convergentes, mostrando al mismo tiempo su trascendencia, que hace de la Cruz el punto de partida de una nueva reflexión cristiana que nunca podrá terminar, porque en ella yacen "ocultas" "riquezas inescrutables" (Ef 3,8) (Col 2,3). En este primer reflejo de la fe cristiana, la visión de la Iglesia como sujeto que recibe la revelación encuentra una expresión incoativa, pero vinculante para los que vengan después; por consiguiente, nuestra interpretación actual de la Cruz tiene aún menos libertad para rebajar y debilitar esta comprensión normativa de los primeros cristianos que para prescindir de las alusiones del Antiguo Testamento.

El interpretandum se encuentra firmemente situado entre estos dos polos de comprensión; si uno lo separa de este campo de fuerza espiritual, se priva de toda aproximación a su comprensión. Aquí es donde menos se puede "desmitologizar", ya que esto implicaría abandonar la fuerza expresiva de los indicios del Antiguo Testamento y de su replanteamiento por Pablo y en el resto del Nuevo Testamento. Lo que necesita la purificación de una "desmitologización" la recibe suficientemente al trascender la literalidad de las imágenes del Antiguo Testamento, limitadas a la esfera material, a la unidad superior del acontecimiento de la Cruz que les da un hogar. Esto vale sobre todo para los conceptos de sacrificio procedentes del Antiguo Testamento, que nunca pueden alcanzar la identidad (de la pasividad de ser entregado con el acto libre de entrega por el culpable) que se hace posible en la Cruz, porque en el Antiguo Testamento lo que se ofrece no es humano y, en consecuencia, queda externamente (jurídicamente) un reconocimiento de culpa. Sin embargo, esto no significa que las percepciones veterotestamentarias de la "ira" divina (Rom 5,9 y más), la "maldición" (Gal 3,13) y el "juicio (punitivo)" (Rom 8,3), que Pablo y todo el Nuevo Testamento retoman al hablar de la Cruz, deban representarse como superadas, antropomórficas e incompatibles con el Dios de amor que quiere la reconciliación (2 Cor 5,18; Col 1,20).18; Col 1,20), pues esta reconciliación ha de tener lugar precisamente "por la muerte de su Hijo" (Rm 5,10), "en su sangre" (Rm 3,25), en su "ofrenda por el pecado" (2 Co 5,21). El único enfoque correcto del misterio es ver todo el ímpetu de la "ira de Dios" en el Antiguo Testamento por la ruptura de la alianza como recogido en el ímpetu mucho mayor del amor de Dios en el Nuevo Testamento -el amor del Padre, así como el del Hijo- y, por lo tanto, protegerse de los dos extremos, el de interpretar el sufrimiento de Cristo como un furor punitivo de la ira divina contra la víctima inocente (como tendían a hacer los Reformadores), y el de ver este sufrimiento como una mera manifestación de la superabundancia del amor divino.

En el Antiguo Testamento se establecen dos cosas: que la ira o desagrado de Dios ante el pecado humano nunca se equipara con su justicia. Su justicia, como su santidad, es un predicado perdurable de Yahvé y declara su voluntad de aceptar al hombre en comunión con él; la "ira" se reserva para los actos individuales de juicio, que ejercen una función de esta voluntad coventual; el castigo pasa, pero la bendición perdura4. Por esta razón, la revelación de la justicia de Dios de la que habla Pablo no puede interpretarse nunca como "justicia

penal" (como pensaba el joven Lutero, que se apoyaba erróneamente en la tradición teológica); era más bien lo que Dionisio el Pseudo-Areopagita, siguiendo a Orígenes, llamaba δικαιοσύνη σωστική, "justicia salvadora", una descripción utilizada también por Anselmo y por Tomás después de él.[5] Esta bondad de Dios se revela en la nueva alianza como amor inescrutable: el amor de Dios Padre, que se muestra en el acontecimiento de la Cruz como más fuerte que todas las potencias del mundo (Rom 5,8; 8,32-39; Jn 3,16), y el amor de Cristo (Rom 8,35; 2 Cor 5,14; Gal 2,20; Ef 5,2), que se demuestra en su entrega por nosotros. Este doble amor es, por así decirlo, un corchete que incluye todo lo que tiene lugar dentro de él como acontecimiento de reconciliación; pero éste no debe neutralizarse ni transfigurarse a causa del corchete de amor que lo rodea.

Para verlo en su verdadera profundidad, es necesario remontarse al desarrollo posterior de la historia de la alianza en el Antiguo Testamento. En los profetas hay una conciencia vigilante de que se acerca el día del juicio iracundo de Dios: esto tiene lugar de hecho con la desintegración del pueblo como unidad de doce tribus y con la destrucción de Jerusalén. Jeremías y Ezequiel deben experimentar y proclamar la inevitabilidad del juicio punitivo; y las Lamentaciones invocan en el santuario devastado al Dios que se ha desvanecido y está ausente; Job experimenta en su propio cuerpo, durante el exilio, cómo le ha sido retirada la justicia de Dios -sin comprender los sufrimientos que debe soportar, su existencia simboliza la ruptura de la alianza. El judaísmo no se libra nunca de la sospecha de que Dios no restableció verdaderamente la alianza tras el regreso del pueblo del exilio: el anuncio profético de la catástrofe se extiende como una tiniebla sobre todo el "antiguo eón"; toda la fidelidad a la ley, incluido el fariseísmo, no era quizá más que una nueva y más peligrosa forma de ruptura de la alianza. Jesús y Pablo confirman esta sospecha y descorren el velo: esta religión es "hipocresía" y un "sepulcro blanqueado" (Mt 23,27s), y "la ira de Dios desde el cielo" se "revela" contra ella (Rom 1,18) tanto como contra la impiedad de los gentiles. En efecto, así como en Ezequiel la prostituta caída Jerusalén es peor que sus hermanas y será justificada como la última de todas, después de Sodoma y Samaria (Ez 16,44ss), así también Israel, por cuya conducta el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles (Rom 2,24), tendrá que permanecer endurecido hasta que haya entrado el número completo de los gentiles (Rom 11,25). Mateo y Juan han descrito con tintes oscuros la presencia de la ira de Dios sobre el pueblo infiel.

Esta ira no es "fingida", sino plenamente real: el "No" categórico de la reacción de Dios a la actitud que el mundo adopta contra él. Dios se debe a sí mismo y a su amorosa justicia de alianza pronunciar este "No" y mantenerlo mientras no se haga su voluntad en la tierra como en el Cielo. ¿Qué podría lograr aquí "la sangre de toros y machos cabríos"? ¿Qué podrían lograr las ceremonias de reconciliación que sólo sirven para mantener despierto periódicamente el recuerdo del pecado (Heb 10.4,3)? Ya en la antigua alianza, Dios había proclamado que no las deseaba (Os 6,6; Am 5,25; Hch 7-42s; Sal 51,18s), sino sólo al "espíritu quebrantado, al corazón quebrantado y aplastado". Pero, ¿quién podría someterse a esta ira, para que se calmara? No el pecador, pues él sólo suscita la ira, mientras sea pecador. No queda otra respuesta que la que da la Escritura de la antigua alianza y de la nueva: el sin pecado, que "no había hecho violencia, y en cuya boca no había engaño". Con todo, quiso el Señor herirlo; lo sometió a dolor; cuando haga de su alma ofrenda por el pecado. . (Is 53,9-10). El elemento objetable en esta idea es el de la vicariedad. Esto no se elude en el cumplimiento de la nueva alianza: Jesús es este sin pecado (2 Cor 5,21a; Jn 8,46; 1 Pe 2,22), que ofrece su propia alma, es decir, toda su existencia ("su sangre") como sacrificio completo y sin mancha (Heb 7,27; 9,12.14.26; 10,10.12.14; Ef 5,2).

Pero, ¿por qué habría de ser eficaz para todos los demás? Aquí no hay ninguna ayuda real de una doctrina jurídica de imputación (los méritos del puro se acreditan a los pecadores), ni de una doctrina de solidaridad física (en virtud de la Encarnación, Jesús representa la totalidad de la naturaleza humana ante Dios). La única ayuda la proporciona la idea neotestamentaria del amor divino que*, por amor,* toma sobre sí los pecados del mundo; y este amor *debe* tener un doble carácter, como amor de Dios Padre, que permite a Dios Hijo entrar en la obediencia absoluta de la pobreza y del abandono de sí mismo, donde no puede ser otra cosa que el objeto total que recibe la "ira" divina, y como amor de Dios Hijo, que se identifica por amor con nosotros, pecadores (Hb 2, 13), y cumple así la voluntad de Dios, que es el amor de Dios Padre, que permite a Dios Hijo entrar en la obediencia absoluta de la pobreza y del abandono de sí mismo, donde no puede ser otra cosa que el objeto total que recibe la "ira" divina, y como amor de Dios Hijo, que se identifica por amor con nosotros, pecadores (Hb 2, 13).13), y cumple así la voluntad del Padre en libre obediencia (Heb 10,7). De las interpretaciones finales en Pablo y Juan se desprende que sólo este doble amor da la clave del entendimiento:

no es ninguna ley jurídica o física de vicariedad la que les obliga a la fe en lo incomprensible, sino únicamente la visión de este amor y su atractivo: "el amor de Cristo nos domina, porque estamos convencidos de que uno ha muerto por todos; por tanto, todos han muerto" (2 Cor 5,14). Han muerto según la fuerza del amor; según la lógica del amor, deben dejar que suceda y ratificarlo por sí mismos. En esto hemos conocido el amor: en que él dio (vicariamente) su vida por nosotros; por tanto (según la lógica del mismo amor) también nosotros debemos dar la vida por los hermanos" (1 Jn 3,16). Imputación y solidaridad física son aspectos individuales subordinados que se recogen en la síntesis de la obra única del amor, que los engloba y se sirve de ellos. Esto es posible porque toda la relación de Dios con el mundo que ha creado -en la medida en que éste se compone de seres físicamente interconectados y, al mismo tiempo, se encuentra en relación espiritual con el creador- está siempre incluida entre los paréntesis de ese amor que es a la vez doble y único.

Dentro de estos paréntesis, como hemos dicho, el aspecto de la auto-ofrenda voluntaria del inocente, de hecho su auto-sacrificio (Heb 7,28) en el papel de sumo sacerdote que es simultáneamente el cordero del sacrificio (1 Cor 5,7), no es en absoluto suficiente: el "cordero pascual" es, en efecto, "sacrificado" (*ibid*), pero *no* por sí mismo. Durante el sacrificio, el cordero sólo puede aguantar, sin abrir la boca (Is 53,7). La pobreza que no tiene ningún medio de ejercer control sobre sí misma es una con la obediencia de Jesús en el total abandono de sí mismo. Es lo que el himno de Flp 2,7 llama kenosis. En ella, el que se ha abandonado a sí mismo puede ser total y completamente determinado por la voluntad del Padre, que carga sobre él el peso de la realidad que es 'el pecado del mundo', o la realidad que es 'la ira de Dios', concretada en todo lo que suscita esta 'ira'. 'Dios. . . lo había hecho pecado por nosotros' (2 Cor 5,21) también puede traducirse, visto desde el punto de vista de Jesucristo: 'Dios. . . lo ha hecho ofrenda (voluntaria) por el pecado';[6] pero considerada desde el punto de vista del Padre, la otra traducción, 'lo ha hecho pecado', es sin embargo correcta.

Aquí reside el misterio "insondable" (Ef 3,8) de la Cruz, en el ímpetu de la colisión de toda la carga del pecado con la impotencia total de la existencia kenótica. Ningún símil del Antiguo o del Nuevo Testamento, extraído de los rituales de sacrificio, puede aplicarse ni remotamente a este acontecimiento. No basta con añadir en una lista las imágenes de lo que Dios carga sobre él, para hacerse una idea de lo

que es la carga -según Is 53, son: el desprecio, el abandono de los hombres, los dolores, el conocimiento de la enfermedad, el ser traspasado y golpeado, el ser maltratado, el ser llevado al matadero, la muerte en la tribulación y el juicio, una sepultura desprovista de honor. Lo que importa es que todo esto le es "cargado" por Dios. No es sólo el alejamiento de Dios que implica lo que se asume, lo que produce una náusea absoluta en quien ama a Dios, en quien se alimenta de Dios (Mt 4,4; Jn 4,34); el hecho de que sea *Dios* quien prescribe lo que es absolutamente opuesto a Dios, despierta en él un pavor absoluto. La experiencia de Job apunta en esta dirección: experimenta a la vez la ausencia total de Dios en todo lo que se le impone, y la presencia aún más aterradora de un Dios que lo "encierra" (Job 3,23), que lo "caza" (10,16) y lo "acosa" (10,17); y como el que sufre se encuentra en un estado de impotencia total, es "oprimido" por Dios y "despojado de su dignidad" (10,3). La unidad inconcebible del pecado del mundo y de la voluntad de Dios -el pecado del mundo que se ha replegado sobre sí mismo en lo que es objeto del absoluto desagrado de Dios, la ira de Dios que se ha encarnado en el pecado del mundo y se ha mostrado totalmente justificada- hace imposible cualquier relación tanto con Dios como con el mundo. El que ha sido abandonado se encuentra en un aislamiento total. Pero en esta soledad *no* se le deja solo, pues "los terrores se vuelven" activa y agresivamente contra él (Job 30,15).

El verdadero sujeto que actúa en la Cruz es, pues, Dios, y el instrumento que emplea para actuar es el pecado. Pero el que fue Palabra de Dios en el mundo es el mudo. El profeta podría todavía parafrasear sus experiencias que fueron el preludio del sufrimiento de Jesús: "Mis entrañas están llenas de angustia; dolores me han embargado, como dolores de mujer que está de parto; estoy encorvado de tal modo que no puedo oír, estoy consternado de tal modo que no puedo ver. Mi mente se tambalea, el horror me ha sobrecogido; el crepúsculo que anhelaba se me ha convertido en temblor" (Is 21,3-4). El crucificado está más allá de tales palabras; en Marcos y Mateo, sólo emite el grito de abandono y expira con un fuerte grito (Mc 15,34; 37 par.). Las otras palabras de la Cruz deben ser en su mayor parte interpretaciones de la situación, pues la Iglesia meditante lo reconoció en la iluminación que da el amor.

El impulso de la colisión está más allá de la barrera del sonido: así como el amor de Dios en la creación y la elección es insondable, también lo es el pecado, el odio del mundo (Jn 15,25). Pero el abismo

del amor insondable ha entrado en el abismo del odio sin sentido y se ha escondido allí. Fuera de Dios, probó la muerte por todos" (Hb 2,9).[7] He aquí la verdad que cumple la terrible imagen de Ez 10, donde Dios envía a un ángel, al que se le ha dado un trozo de carbón incandescente del fuego de la gloria de Dios, para que prenda fuego a la ciudad amada que, sin embargo, está abandonada y señalada para la destrucción. Así se cumple también la otra imagen de la expulsión literal, cuando Jeremías ordena a Seraías que pronuncie todas las palabras de maldición contra Babilonia, y luego que ate el libro a una piedra y lo arroje en medio del Éufrates con las palabras: "Así se hundirá Babilonia, para no levantarse más, a causa del mal que yo traigo sobre ella" (Jer 51. 59-64).59-64), la imagen que se encuentra también en el Apocalipsis cuando el ángel toma una piedra, poderosa como una gran piedra de molino, y la arroja al mar con las palabras: 'Así será derribada con violencia Babilonia, la gran ciudad, y nunca más será hallada' (Ap 18.21). Aquí se cumplen todas las insinuaciones dadas en las imágenes de la obediencia en el Antiguo Testamento, desde la obediencia de Abraham en el monte Moriah, que recibe el impacto de un mandato que vuela en la cara de la razón y es tan obediente que toma su lugar al lado del Padre que realiza el acto, y se convierte en el arquetipo de todos los que obedecen totalmente y así reciben la autoridad para mandar; a través de los actos de obediencia de Moisés y de los profetas, que se ven designados y condenados a desempeñar el papel de una doble representación, representando a Dios entre los hombres y a los hombres ante Dios; hasta la obediencia de la "voz en el desierto" y de la esclava del Señor, que no pueden ser más que vías por las que transitan la Palabra y la luz de Dios.

Sólo en la Cruz se cumple verdaderamente la paradoja de que el Hijo portador de autoridad, a quien Dios envía a encarnarse como su Palabra, deja de ser palabra en el punto en que asume la identidad total con 'la carne del pecado' (Rom 8,3), para ser sólo un espacio libre contra el que la voluntad del Padre puede hacer su impacto de colisión. Esta voluntad "sucede al Verbo", pero no es ella misma palabra. Sin embargo, es precisamente ahora cuando el Verbo reducido al silencio recibe su transparencia absoluta ante el Padre, que se expresa en él de un modo sin precedentes. Toda la concepción joánica del Logos está marcada por este punto de partida, y con razón: quien soporta un sufrimiento tan extremo no puede ser "la carne del pecado", ni siquiera la impecabilidad humana, sino que debe ser un medio singularmente idóneo para esta fuerza del Padre que se expresa,

un medio que se muestra, en su capacidad de soportar la carga, como divino en sí mismo. Sólo Dios mismo puede llegar hasta el final del abandono por Dios. Sólo él tiene la libertad de hacerlo. El Padre muestra que esto es así, cuando resucita al Hijo y lo eleva a ser el *Kyrios* por encima de todos; pero quien recibe la dignidad que pertenece a Dios debe haberla poseído ya (Jn 17,5), y sólo haber renunciado a disfrutarla (Flp 2,6; Hb 12,2). Precisamente al renunciar a toda palabra propia, la Palabra de Dios demuestra que es la "palabra de poder" del Padre, la "refulgencia de su majestad y expresión de su ser" (Heb 1,3).

b. Kenosis

Si, pues, la colisión de la voluntad de Dios en forma de pecado del mundo requiere no un sujeto cualquiera, sino un sujeto único que no puede convertirse posteriormente en Dios en su "exaltación", sino que debe haber sido siempre Dios para poder "convertirse" en esto, entonces la decisión de una persona divina preexistente, tal como se describe en el himno de Flp 2,6-11, es el presupuesto necesario de la constitución de este sujeto. Ciertamente, es correcto observar que la "doctrina de las dos naturalezas" no es el tema que aquí se expresa, sino más bien la "sucesión de diferentes fases en la continuidad del único drama de la salvación",[1] o, como dice P. Henry, la sucesión temporal de "condiciones".2 Sin embargo, el sujeto de la kenosis que allí se describe, no es el Hijo que ya se ha hecho hombre, sino el Hijo preexistente. Para explicar la posibilidad de tal acto, no basta con señalar únicamente el contenido de lo que se elige en el "vaciamiento de sí", por mucho que este contenido sea uno de los factores determinantes de la kenosis: la tradición de Occidente, como la de Oriente, ha caracterizado el sentido de la Encarnación sin ambigüedad, y de acuerdo con la Escritura, no como la asunción de la creaturalidad *en sí*, sino como la asunción del destino humano concreto, que se encuentra bajo la "maldición" del pecado y de la muerte primera y segunda. *En* consecuencia, la Encarnación no tiene otro fin último que la Cruz: *in nostra descendit, ut non solum substantiam, sed conditionem naturae peccatricis assumeret; nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci posset affigi* (León Magno),[3] Hablar de Encarnación es ya hablar de la Cruz, como muestra una atrevida formulación de Bernardo: Tal vez seamos nosotros mismos la cruz de Cristo, a la que está sujeto: Estoy sujeto a la arcilla cenagosa

del abismo" (Sal 69,3), y de ella estamos formados "[4] . La forma moderna de esta antigua idea, que pretende explicar la auténtica obediencia del Hijo de Dios mediante su solidaridad con los hombres cuyo "destino" está bajo la maldición de la muerte[5] , es igualmente insuficiente, porque Jesús no es simplemente uno de los que cargan con el destino general, sino que es el único portador del pecado del mundo, y porque la fuente de su obediencia es su relación única con el Padre, no el hecho de que el hombre esté entregado al poder de la muerte.

Para tal obediencia se requiere verdaderamente una decisión divina, una decisión que como tal implica la "entrega" de la *forma Dei*, y por ello debemos al menos intentar considerar cómo puede ser posible tal entrega para el Dios del que no podemos postular ninguna alteración como ésta se encuentra en las criaturas, ni ningún sufrir y obedecer del modo propio de las criaturas. Para emprender el intento de tal consideración, será necesario postular una libertad incomprensible en Dios que le permita hacer más, y ser otro, de lo que la criatura supondría de él sobre la base de sus conceptos de "Dios".

Entre los padres, Hilario se comprometió a atribuir al Hijo divino un poder de hacerse impotente en sí mismo (*intra suam ipse vacuefactus potestatem*),[6] sin pérdida de su propio poder, y en libertad. Pero las reflexiones de Hilario se centran demasiado en la "naturaleza" divina y su inherente potencia; una iluminación más profunda, sin embargo, sólo puede esperarse desde el punto de partida de las relaciones personales en Dios.[7] Por tanto, es preferible dejarse guiar por algunas de las ideas fundamentales de Bulgákov (evitando sus excesos sofiológicos), y tomar el "desinterés" de las personas divinas, como de relaciones puras en el amor dentro de la Divinidad, como base de todo: este desinterés es el fundamento de una primera forma de kénosis, que se encuentra en la creación (especialmente en la creación del hombre libre), pues el creador cede aquí una parte de su libertad a la criatura, en el acto de crear; pero esto sólo puede atreverse a hacerlo en virtud de que prevé y tiene en cuenta la segunda y más verdadera kénosis, la de la Cruz, en la que repara las últimas consecuencias de la libertad de la creación, y va más allá de ellas. En ella, la kénosis -como entrega de la "forma de Dios"- se convierte en el acto decisivo del amor del Hijo, que traduce su ser engendrado por el Padre (y, en esto, su dependencia de Él) en la forma expresiva de la obediencia creatural; pero toda la Trinidad permanece implicada en este acto, el Padre enviando al Hijo y abandonándolo en la Cruz, y el

Espíritu uniéndolos ahora sólo en la forma expresiva de la separación.[8] Así, "la Cruz de Cristo está inscrita en la creación del mundo desde el principio", como lo demuestra la teología juanina del "Cordero de Dios" (Jn 1,29.36): el Cordero, "inmolado antes de la fundación del mundo" (Ap 13,8), está sobre el trono de Dios.8), está en el trono del Padre (5.6), dando pasto a los lavados en su sangre (7.17), y dando su vida por sus ovejas como el Cordero-Pastor (Jn 10.15),[9] y también se convertirá en el juez de los suyos, y del mundo entero, en la 'ira del Cordero' (Ap 6.16).

Pero ninguna necesidad, ninguna ley filosófica de la estructura del mundo creado, nos faculta ni para deducir la libertad soberana de la decisión de la gracia que es la kénosis de Dios, ni para extenderla hasta convertirla en una ley universal. Una y otra vez se ha intentado universalizarla en un sentido gnóstico o idealista, y deducir de ella la estructura de la existencia, o la alienación del yo y su superación, o el "morir y vivir" de toda vida; o bien argumentar desde las leyes del amor humano y el desinterés y la pobreza que pertenecen al amor, hasta la conducta necesaria de Dios.10 Pero sólo su amor totalmente libre puede hacer que Dios cree un mundo y redima este mundo de la manera más maravillosa. Y si bien es cierto que la salida a la luz del misterio trinitario interior en la dispensación de la salvación nos deja ver algo de la ley de la Trinidad inmanente, no es posible deducir de la ley interior que esta salida fuera necesaria. Pero si el misterio del amor divino se revela una vez en Jesucristo, entonces podemos argumentar que Dios pudo hacer lo que en realidad hizo, y que su abajamiento y vaciamiento de sí mismo no fueron una contradicción de su propia esencia, sino que correspondieron precisamente a esta esencia, de una manera que nunca se podría haber pensado.

Dios confirma que es Dios 'entrando en la circunscripción y en la miseria de la criatura humana; el que es señor se hace siervo, y en esto se abaja, a diferencia de los falsos dioses; y el hombre en Cristo Jesús, él mismo, sin pérdida ni limitación de su humanidad, no es... deificado... sino que, en el poder de su deidad y, por tanto, en el poder de Dios y gracias al abajamiento de sí mismo de Dios... es el hombre exaltado por Dios'. En todo esto, no hay "ninguna paradoja, ninguna antinomia, ninguna división" en Dios; al "hacer tal cosa, nos demuestra que *puede* hacerlo, que está absolutamente en su *naturaleza* hacer tal cosa. Entonces se muestra precisamente más soberano, más grande y más rico de lo que creíamos". Todo depende del amor trino de Dios, que es el único que puede explicar "que un acto de obediencia" no

tenga que ser "ajeno a Dios mismo". En la obra de la reconciliación del mundo con Dios, la relación dentro de la Divinidad entre el que gobierna y manda en lo alto y el que obedece con humildad se hace idéntica a la relación totalmente distinta entre Dios y una de sus criaturas, un hombre" (Karl Barth)11.

De aquí podemos formarnos una idea de cómo Dios puede subsanar la nada en la que se hunde y se pierde la libertad creatural, y cómo puede penetrar aún más abajo, a través de una "aniquilación" aún más profunda, que es más profunda precisamente porque es divina: el vacío de la obediencia absoluta del amor por el mandato incondicional, por todo uso y "mal uso". Pero vemos al mismo tiempo por qué la humanidad del hombre Jesús no tiene por qué ser idéntica en cuanto tal al sufrimiento absoluto de la Cruz: pues aunque su existencia en su totalidad está determinada por la kénosis de Dios (como se dice claramente en Flp 2,7, y al menos se indica en Rom 8,3), Él mismo no carga sobre sí la carga destinada a esta existencia -pues eso sería una contradicción de plano de la condición kenótica-, sino que sólo está dispuesto a dejar que esta carga sea cargada sobre sí en la 'hora' que el Padre ha determinado. Por tanto, es teológicamente incorrecto interpretar la vida de Jesús desde la concepción hasta la Cruz como un único sufrimiento máximo12 -al margen de que esto no correspondería a una verdadera vida humana, que es una mezcla de gozo y sufrimiento y, como vida cristiana, es llevada por la fe, el amor y la esperanza. Hay que ir más lejos: la experiencia más profunda del abandono por parte de Dios, que ha de ser vicariamente real en la Pasión, presupone una experiencia igualmente profunda de estar unido a Dios y de la vida derivada del Padre -una experiencia que el Hijo debió tener, no sólo en el Cielo, sino también como hombre, aunque esto no signifique que su espíritu deba gozar ya de una perpetua *visio beatifica*. Sólo quien ha conocido la genuina intimidad del amor, puede estar genuinamente abandonado (no meramente solo). Sin embargo, la existencia kenótica de Jesús (a diferencia de cualquier otra vida humana que es mera jetsam que hace hacia la muerte) fue una existencia de espera y de disponibilidad para la "hora", condensada en la unidad de la reivindicación, la pobreza y el autoabandono. Y si es primero en la 'hora' que se convierte en 'mártir', cuando 'hace una buena confesión bajo Poncio Pilato' (1 Tim 6.13), sin embargo vive una vida que se dirige sólo hacia esta hora, y es siempre ya *mártir*, 'testigo', por el impulso absoluto de toda su existencia que se reúne y se dirige hacia la hora.13 Esta es la fuente de su vida en la

verdad perfecta, esto le da en efecto el poder de ser él mismo la verdad como hombre. Ésta es la fuente que le da el poder de cumplir la voluntad del Padre durante toda su vida, y de representar e interpretar esta voluntad tal como aparece en Dios mismo y en la historia y la tradición. Es la fuente que le permite tener verdaderamente una "enseñanza" que, al mismo tiempo, no es suya, pues en la Trinidad inmanente es el Verbo del Padre; esta enseñanza demostrará ser la verdad cuando los demás le pongan a prueba en el ejercicio de su disponibilidad obediente: "El que haga la voluntad del Padre sabrá si mi enseñanza viene de Dios o si hablo por mi cuenta" (Jn 7,16-17).

Es posible llevarlo a cabo, porque la obediencia a Dios y la espera de su voluntad pertenecen a la estructura fundamental de la criatura. Pero esto sólo es posible a través de Jesús - "sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5)-, porque la fecundidad cristiana sólo proviene de la disponibilidad kenótica del Hijo, que mira al Padre, que es para él "el viñador" (15,1). En la comunicación que es don de la gracia, y que llega hasta hacer de los discípulos hermanos de Jesús (Jn 20,17; Rm 8,29; Hb 2,12), la distancia entre el único "amo y señor" (Jn 13,13) y los discípulos y seguidores se mantiene implacablemente a través de todos los textos de la nueva alianza. Esto no sería necesario, si la disponibilidad kenótica a la voluntad del Padre no fuera cualitativamente distinta de la disponibilidad de toda criatura libre; si no existiera tal diferencia, la cruz de Cristo no sería más que la realización de la actitud puramente creatural ante Dios (como se ve, por ejemplo, en Adán) al asumir las condiciones existenciales del hombre caído, que es consciente sobre todo en su morir del "vacío, sin salida, que se disuelve en la nada y carece de sustancia". Jesús podría entonces "instituir una nueva condición existencial" en el mundo, pero eso seguiría siendo una cosa muy diferente de la carga vicaria del pecado colectivo del mundo por uno solo, desde el punto de inflexión de las edades - "lo viejo ha pasado, ¡he aquí que ha surgido algo nuevo!" (2 Cor 5,17).[14] La encarnación del Hijo de Dios implica la asunción de este acto puramente "adánico" en su propia disponibilidad para la voluntad del Padre, realizando este acto de manera más decisiva e intachable que cualquier otro; pero este acto *sólo* puede instituir lo que Dios quiere porque es llevado y transmutado por el acto de la disponibilidad kenótica del Hijo para la voluntad del Padre, el acto que penetra más profundamente que todo estado creado y es el fundamento de toda la existencia de Jesús. También *el fiat* de María,

pronunciado vicariamente por todos y que funda la Iglesia como esposa de Cristo, está facultado para instituir esto sólo por este *fiat* kenótico del Hijo (en la "pre-redención" de María).

Esto es lo que determina de manera cualitativa la Pasión, y también su prehistoria y su "introducción ampliada" (por utilizar el término de Martin Kahler), la vida de Jesús. Los evangelistas pueden embellecer esta vida de un modo muy particular con hechos y palabras inolvidables: su carácter fundamental sigue siendo, sin embargo, su *carácter oculto*.[15] Puede ser cierto que la Iglesia primitiva recurriera quizá a ciertas ideas de la apocalíptica contemporánea, para "comprender" este carácter oculto -por ejemplo, la idea de que los secretos escatológicos, incluido el propio Mesías, están guardados por Dios para el final de los tiempos, para ser "revelados" en el momento decisivo. Más tarde (ciertamente sólo después de la destrucción de Jerusalén), aparece la idea de que el Mesías vive en algún lugar de la tierra desconocido -quizá desconocido incluso para él mismo- y que ha de ser descubierto por otra persona en el momento oportuno, e instalado en su cargo como Mesías. Pero ninguna de las dos versiones puede abarcar suficientemente la existencia de Jesús: porque no está escondido en el Cielo, sino que está en la tierra; y no está escondido en la tierra (por no hablar de que es desconocido para sí mismo) de tal manera que más tarde se dé a conocer públicamente al mundo. Es cierto que Pablo hace abundante uso, de la categoría de la revelación (ἀποκάλυψις) en los últimos tiempos, por medio de la Iglesia, de secretos celestiales que hasta entonces estaban ocultos para Dios[16]. Pero ni en la Pasión ni en la Resurrección salió Jesús mismo de su ocultación esencial: deja el ἀποκάλυψις de su ocultación duradera al Espíritu y a la Iglesia, que pueden "revelarlo", interpretarlo y darlo a conocer al mundo más tarde sólo como el que está oculto. Así, todo recurso a la "comprensión previa" de un Mesías oculto se rompe en el punto decisivo.[17]

Fue extraordinariamente difícil para los evangelistas dejar claro que la ocultación esencial del Jesús terrenal era la condición existencial ininterrumpida precisamente también de su vida pública. Porque aquí predicó de manera singular, obró muchos milagros, incluidos prodigios sensacionales; la gente discutía la desconcertante personalidad y misión de Jesús, y le acusaba de hacer afirmaciones presuntuosas; finalmente, su caso se vio arrastrado al terreno de la política, y fue ejecutado durante las solemnidades de la Pascua. Todo esto había que retratarlo, y sin embargo el ocultamiento debía ser

perceptible, pues es teológicamente fundamental y, por tanto, esencial para el retrato. Marcos encontró el motivo de la ocultación de Jesús, que aparece también en el material de la fuente Q, ya presente en sus fuentes, y lo acentuó mediante su teoría del "secreto mesiánico";[18] mediante las órdenes de silencio que Jesús dirige a los demonios[19] y a los hombres que le confiesan (aunque las aclamaciones quedan sin consecuencias y las prohibiciones son violadas), mediante un subrayado masivo de la incomprensión de los discípulos y, por último, mediante la teoría de que Jesús enseñaba al pueblo en parábolas para que no comprendieran -una teoría que contradice directamente el sentido original del discurso parabólico. En Mateo y Lucas, los tres motivos distintivos de Marcos siguen teniendo efecto, pero se diluyen en motivos que funcionan en sentido contrario: los autores de los Evangelios más largos han perdido el interés vital de Marcos en este sentido. Para Mateo es más importante que los discípulos comprendan algo de la enseñanza de Jesús; y sobre todo en Lucas, las parábolas son tan lúcidas que es imposible hablar de ocultación de la verdad. Sólo Juan retoma la preocupación de Marcos, y se remonta a los orígenes para expresar esta preocupación de forma interior y duradera. La dialéctica dura e inmediata de ocultación y apertura en Marcos se convierte en el último evangelio en una intuición unificada que se lleva hasta el final: el que se revela sigue siendo el oculto incluso en su revelación; la luz y la vida del Logos están presentes, pero no son reconocidas por el mundo; sólo los discípulos, que en Juan asumen desde el principio la función estilizada de los creyentes, reconocen en el Señor oculto la gloria que resplandece, aunque sólo capten algo de ella después de la resurrección. Sólo cuando la muerte de Jesús es inminente, se retira también para ellos el velo del discurso parabólico (16,29); el camino hacia la exaltación -cruz y resurrección están incluidas en este término- está completamente oculto para el mundo ("El mundo ya no me ve"), pero está abierto para los discípulos ("Me veréis", 14,19). Para el mundo, por tanto, no puede haber nada fuera de esta dialéctica; la ocultación de la Encarnación, de la Cruz y de la Resurrección se mantiene en , aunque la luz brille sin tapujos y Jesús haya "hablado abiertamente ante todo el mundo" (Jn 18,20).

La kenosis, que constituye el carácter único de la existencia de Jesús, no puede, por tanto, remontarse a nada ya conocido que pueda explicarla; por ser tan difícil de descubrir, se convierte continuamente en un *skandalon,* una "piedra de tropiezo".[20] En términos veterotestamentarios, es el "lazo" (originalmente la madera que se

coloca sobre las trampas para animales), la ocasión de caer, la contradicción en la que se tropieza: la causa de la caída en el ámbito ético-religioso y, paralelamente, la causa de la corrupción. Porque el único fin de la existencia de Jesús es la obediencia, todo lo que pretende disuadirle de la obediencia es para él *un skandalon* (Mt 16,23): Pedro no menos que Satanás que le tienta. Pero la existencia expuesta de Jesús tiene también carácter de tropiezo y de trampa: "Dichoso el que no se escandalice de mí" (Mt 11,6). Su predicación suscita escándalo (Mt 13,57; 15-12), y lejos de poder evitar a sus discípulos la decisión ("¿También vosotros os escandalizáis de esto?", Jn 6,61), debe convertirse para todos ellos en ocasión de tropiezo ("Todos os escandalizaréis de mí", Mt 26,31), mientras no se vea nada más que su kénosis. Un Mesías crucificado es un contrasentido para los judíos (1 Cor 1,23), y por eso él mismo provoca su rechazo. Pero como para Jesús absolutamente todo se construye sobre esta única piedra, Pablo y, después de él, la primera carta de Pedro pueden entrelazar los dos pasajes de Isaías que llaman a Dios "piedra de escándalo y roca de tropiezo, trampa y lazo" para Israel (8,14), pero también, en su Mesías, "piedra de prueba, piedra angular preciosa, de cimiento seguro" (28,16).Precisamente porque esta piedra es única en su calidad de fundamento precioso, se convierte en una piedra de prueba -uno debe decidir si se atreve o no a construir solo sobre ella- y, por tanto, en una piedra de tropiezo[22]. La enormidad de la situación de escándalo es expuesta completamente por Lucas en su expansión proverbial: "Todo el que caiga sobre esa piedra se hará pedazos; pero cuando caiga sobre alguien, lo aplastará" (20.18).[23] Aquí, el tropiezo "horizontal" es sustituido por el ímpetu de la colisión "vertical", pues la piedra de prueba conserva todo el peso. Y como Jesús mismo está puesto en las últimas consecuencias de la decisión de aceptar la voluntad divina, sólo puede poner a los que creen en él en este camino que va sin protección alguna hacia lo último; pero por eso se pone como protección ante "estos pequeños" que han puesto su vida en él: "A cualquiera que haga tropezar a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valdría que le ataran al cuello una gran piedra de molino y que lo ahogaran en lo profundo del mar" (Mt 18,6). Pablo hace resonar en sí mismo este celo de Jesús: "¿A quién hacen tropezar y yo no me indigno?" (2 Co 11,29).

Pero es en el punto en el que se alcanzan la meta y el objetivo de todo su ocultamiento anterior, en la Pasión y la muerte, donde debe condensarse y hacerse finalmente visible todo el escándalo que ofrece

el ocultamiento esencial de la existencia terrena de Jesús. El objetivo fue reconocido, incluso antes de Pablo, en el *pro nobis* de la crucifixión, y esto fue elegido por Pablo como el punto medio de la teología: la "palabra de la Cruz" (1 Cor 1,18) es esencialmente una palabra escandalosa (1 Cor 1,23), porque es la "palabra de la Cruz".23), pues es la "piedra de tropiezo de la cruz" (Gal 5,11), que en realidad provoca contradicción y, sin embargo, muestra la "misteriosa sabiduría oculta" de Dios (1 Cor 2,7) en su aparente insensatez e impotencia, la sabiduría que en su insensatez es "más sabia que los hombres" (1,25).

Por tanto, es a partir de la interpretación paulina, con su exposición del contenido teológico del acontecimiento de la Pasión, como deben leerse los relatos de la Pasión de los Evangelios .[24] Todos ellos se proyectan sobre el trasfondo teológico del Antiguo Testamento, y se subordinan cada vez más a la reflexión posterior a la Pascua, que ve resplandecer ya el carácter redentor del acontecimiento a través de su carácter judicial. Pero todavía hay que dejarse guiar por las expresiones más duras, porque Jesús quiso por amor experimentar sólo el carácter judicial y, por tanto, renunciar a todo lo que le hubiera consolado y fortalecido, a todo lo que lo hubiera aligerado, para ser en la kénosis sólo un espacio libre para el choque del pecado del mundo.

La 'hora' del 'juicio' corresponde al Padre, no a Jesús (Jn 12.27s., 31), por lo que la hora de las tinieblas comienza internamente, con el "horror" (ἐκθαῖμβεσθαι) y el "pavor aislante" (ἀδημονεῖν, Mc 14,33) que "derriban a tierra" en el monte de los Olivos al que se adelanta a su sufrimiento (Mc 14,35; Mateo lo atenúa a una postración en adoración, Lucas a un arrodillamiento). En este lugar, Juan tiene la 'consternación', el 'estar completamente turbado' (11.33,38; 12.27; 13.21), es decir, la transposición a la condición en la que la culpa, tan totalmente ajena a Jesús, puede ser asumida por él. Naturalmente, Juan interpreta esto de tal manera que la angustia y la soledad últimas siempre están ya iluminadas por la comunión con el Padre (16,32), y la majestad permanece, capaz de controlar las cosas (18,8; 10,26s.), consciente de sí misma (18,37), y de hecho expresada en el cumplimiento de la misión (19,30). El "poder de las tinieblas" (Lc 22,53) es un poder que se reparte desde arriba (Jn 19,11).

Frente a esto, los Evangelios sinópticos retratan en el Monte de los Olivos el callejón sin salida en el que ya no hay amplitud contenida, sino que todo se refiere al formal "mi voluntad-su voluntad". Todo se

reduce a la obediencia absoluta (Flp 2,8; Rm 5,19), que se activa precisamente en esta formalización: Jesús es 'el Hijo', pero en 'oraciones y súplicas, con fuertes gritos y lágrimas', debe 'aprender la obediencia por lo que padeció' (Heb 5,7-8), y (si la propuesta textual de Harnack es correcta), 'no se salvó de su espanto'. Puesto que lo que se le carga es, para Dios, absolutamente inútil, él mismo se convierte en el que ya no puede ser utilizado por nadie ni para nada (ἀποδοκιμασθῆναι, 'ser declarado inútil': Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25). Puesto que soporta lo que es absolutamente vergonzoso, su muerte se convierte en una muerte en desgracia (1 Pe 2,23; *cf.* I Cor 4,10ss; Heb 12,2; 11,26).

De este modo se convierte en el *abandonado* por todos lados. La palabra se encuentra en las profecías de la Pasión (Mc 9,31 par.; 10,33a par.; 10,33b par.; 10,45 par.); es abandonado "en manos de los hombres", o "de los pecadores", o "de los gentiles". Desde la antigua alianza, el verdadero que abandona es Dios, y su abandono (sobre todo, de Israel) es "en cada caso un acto de juicio, o un acto de la ira divina".[25] El que es entregado de este modo es "abandonado por Dios", en el sentido más verdadero de esta expresión; ya no es Dios quien lo domina, sino el enemigo (*cf.* 1 Sam 24,5).[26] El instrumento humano del abandono es el *traidor* Judas, que inicia el juego terrenal de las traiciones y los abandonos que termina con la condena de Jesús: la entrega por los cristianos a los judíos, por los judíos a los gentiles, por Pilato de nuevo a Herodes y, finalmente, por Herodes a Pilato, que intenta en vano una última vez entregarlo de nuevo a los judíos, pero bajo presión y amenaza pronuncia la sentencia, pero rechaza la responsabilidad que le corresponde. Incluso Judas quiere librarse de la soga devolviendo el dinero, pero los judíos ya no lo aceptan para el tesoro del Templo, y lo destinan a otro fin. Nadie quiere haber sido el responsable, porque nadie quiere tener nada que ver con este Jesús. Y así cristianos, judíos y gentiles son de esta manera 'entregados a la desobediencia, para que él tenga misericordia de todos ellos' (Rom 11.32).

Ante todo, Jesús es el abandonado por Dios, y luego por todos los hombres, que actúan como instrumentos dentro del acto de Dios; sólo la reflexión teológica posterior subraya el propio autoabandono de Jesús (suplemento que es correcto). Esto puede verse donde el διά causal de la fórmula prepaulina con su paralelismo: 'Fue entregado por (διά) nuestros pecados y resucitado por (διά) nuestra justificación' (Rom 4,25), es sustituido por cláusulas finales, en primer lugar en Mc

10.45b, 'El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en rescate por (ἀντί) todos' (*cf*. el uso de ὑπέρ 1 Cor 11.24; *Lc* 22.19; 1 Cor 15.3; el uso de περί en Rom 8.3); y finalmente se habla de la *entrega* de Jesús (Gal 2.20; Ef 5.2, 25). Pero esto es un 'hecho' sólo en cuanto es el consentimiento a ser entregado. Toda la idea sólo puede contenerse en el contexto trinitario, de modo que todo el acto del juicio queda contenido en el amor del Padre que se entrega (Jn 3,16) y en el amor del Hijo que se pone a su disposición: entre los paréntesis de este amor se encuentra todo el impulso de la maldición del pecado del mundo, que se estrella contra el que la lleva (Gal 3,13).13).[27] En la medida en que esta maldición conduce a la muerte, no es nada pasajero, sino definitivo; no hay fe ni esperanza que puedan conjurar el ímpetu letal del golpe; y por eso, dentro de la forma única del tiempo de Jesús, la experiencia de tal abandono sólo puede ser una experiencia atemporal y definitiva.

En efecto, sigue habiendo palabras ante los tribunales humanos, en el camino hacia la Cruz y en la Cruz; sin embargo, el elemento predominante es el silencio cada vez más profundo: un silencio que provoca asombro (Mc 15,5) y desprecio (Lc 23,9ss.), pero que se basa en la inutilidad de seguir hablando (Lc 22,67s.). Jesús se convierte en el cordero que no abre la boca camino del matadero (Is 53,7; Hch 8,32). *La* gran palabra en la cruz, que es la única narrada en Marcos y Mateo, es el grito al Dios perdido, cuya autenticidad se muestra por la incomprensión de los que están cerca: 'Está llamando a Elías' (Mt 27,47s). La originalidad de las palabras "Tengo sed" (Jn 19,28) es probable, porque ofrecen un motivo mejor para el trago de vinagre que se le da a Jesús que el que se encuentra en los evangelios sinópticos. Es específicamente joánico: el manantial de agua viva que brota hasta la vida eterna, que quiere dar de beber a todos de sí mismo (Jn 4,10.13s; 7-37s), se derrama hasta tal punto que él mismo se muere de sed. La misma paradoja se expresa en la burla sobre el médico que ayudó a otros pero no puede ayudarse a sí mismo (Mt 27,42). La clausura terrena, que Juan denomina la "plenitud" alcanzada, es la entrega de todo lo que todavía hay de más profundo en Jesús, el punto central de esta Eucaristía de la Cruz: la entrega del Espíritu, por una parte, y del corazón abierto y licuado, por otra. En Mc 15,37, el Espíritu es simplemente exhalado (ἐξέπνευσεν; Mt 27,50: ἀφῆκεν); Lucas lo subraya, cuando el Hijo moribundo realiza su obra en la oración: "Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu" (Lc 23.46a, siguiendo el Sal 31,5); Juan es aún más explícito: "inclinó

la cabeza y entregó el Espíritu" (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, 19,30). Tal vez se trate más de una entrega al mundo que al Padre, como indican la cabeza inclinada y la inmediata insuflación del Espíritu en la Iglesia el día de Pascua: en la muerte de Jesús, su Espíritu es "liberado" (Jn 7,39). Al mismo tiempo, "la sangre y el agua" se liberan en su corazón traspasado; en Juan, esto se entiende sin duda sacramentalmente, y se une al Espíritu para formar una tríada (1 Jn 5,6.8) que da testimonio tanto de Cristo como de la Iglesia que nace de él. El lugar de su corazón está abierto, vacío, para que entren todos; en este vaciamiento de sí mismo, la kénosis ha alcanzado su plenitud . El cuerpo de Cristo es el nuevo Templo de Ezequiel, del que brota el manantial de la vida (Ez 47; *cf*. Zac 13,1; Ap 22,1); y la sangre vital del cordero sacrificado, hasta ahora reservada sólo para Dios, se convertirá en el futuro en el alimento del nuevo Israel, a diferencia de la carne que se entrega en sacrificio.

Sigue siendo cierto que los evangelistas entienden la Cruz como *juicio -desde* distintos ángulos, pero convergiendo en el centro del juicio escatológico-, no sólo como instauración de la justicia de Dios (de la salvación: δικαιοσύνη θεοῦ), sino como *krisis*. 'Ahora es el juicio' (Jn 12,31), 'como juicio que saca a la luz, condena y aniquila, por el cual "este mundo", la edad antigua, deja verdaderamente de existir y llega a su fin -y esto es absolutamente decisivo- en el punto del mismo Jesucristo'.[28] Es aquí donde tiene lugar la condena definitiva del pecado (κατακρίνειν, Rom 8,3). Mientras Mateo muestra la solidaridad de Jesús con los pecadores condenados representándolo como crucificado con los dos criminales, Lucas muestra que el crucificado es quien administra el juicio final, cuando separa a los de la derecha de los de la izquierda (23.39ss.). Los evangelistas sinópticos, sobre todo Mateo, despliegan un escenario apocalíptico en imágenes cósmicas: En el desgarramiento de la cortina del Templo, que (sobre todo en Mateo) puede implicar de manera críptica el fin del mundo antiguo, ya que en la cortina del Templo se tejían constelaciones de estrellas y se consideraba una imagen del cosmos (Filón, Josefo)[29] , y en el oscurecimiento del sol, que retrata los efectos mundiales de la "hora de las tinieblas" interior, y de hecho expresa el luto del propio Dios, según Amós 8.9-10: "Oscureceré la tierra en pleno día. . . Lo haré como el luto por un hijo único". Los otros signos también son inequívocamente acontecimientos del final de los tiempos: el terremoto, la ruptura de las rocas que le sigue, luego la apertura de las tumbas (es decir, el desnudamiento del Seol), y

luego después de la resurrección de Cristo como las "primicias" (1 Cor 15,20) la resurrección de muchos, que se muestran en la ciudad celestial, en la nueva Jerusalén celestial de arriba (Mt 27,51-53). Para Juan (como ya para Pablo), la resurrección de Jesús es, en efecto, un acto nuevo de Dios Padre, pero exigido por la lógica interna del acto de juicio en la cruz y, en esta medida, contenido en él: tanto es así, que en Juan la resurrección en la cruz y la resurrección en la gloria son un solo acontecimiento, del mismo modo que para Pablo nadie es resucitado aparte del que fue crucificado.[30]

c. Infierno

El paso de la antigua alianza a la nueva, de lo temporal a lo definitivo, de lo profético a lo escatológico, se da en la "aniquilación" del "último enemigo, la muerte" (1 Co 15,26), o, como dice Pablo con una significativa alteración del texto de los LXX de Is 25,8, cuando "la muerte es devorada por la victoria" (1 Co 15,54; *cf.* 2 Co 5,4). La barrera de la muerte -y esto significa, en última instancia, el ajuste del juicio final de acuerdo con la situación de esta vida en los juzgados, la proyección escatológica (en la literatura apocalíptica) de la separación profética de machos cabríos y ovejas (que, sin embargo, no podía contar como definitiva, a causa de las profecías que trataban de la salvación y del remanente)- era para la teología del Antiguo Testamento la frontera que no se podía traspasar, la frontera que daba ocasión a la rebelión perpetua contra este vivir[1].

El "Dios de los vivos" del Antiguo Testamento no estaba, por supuesto, limitado por el mundo de los sin vida, pues poseía el poder de descender al Seol y volver a subir, y conservaba una movilidad frente a todo lo que se le oponía que no podía ser retenida, sino que presionaba siempre hacia delante.[2] Pero esta movilidad sólo podía encontrar su conclusión en el "descenso" de Dios, bajo la forma del hombre muerto Jesús, al peldaño más bajo de la "escalera de la obediencia".

Todo hombre que peca muere y cae en poder de la muerte. La teología clásica del Antiguo Testamento[3] caracteriza esta muerte como la pérdida de la relación viva con Dios; es esta percepción básica la que agudiza las imágenes, muy extendidas en la historia de las religiones, que describen el reino de los muertos ("Tártaro", 2 Pe 2,4; "Hades", Ap 1. 18; una prisión, Judas 6) como el reino de las tinieblas (eternas), como "polvo", "silencio", una existencia sin fuerza4 , sin actividad.18;

una prisión, Judas 6) como un reino de tinieblas (eternas), como "polvo", "silencio", una existencia sin fuerza,[4] sin actividad, sin goce, sin conocimiento de lo que ocurre en la tierra, sin alabanza a Dios, sin retorno, una existencia en la nada y el olvido.[5] Pablo resume esta suerte definitiva de la humanidad culpable en la afirmación (deudora de la teología judía): "Todos pecaron y perdieron la gloria de Dios" (Rom 3,23).

Si la kenosis, y la forma de existencia de Jesús en la reivindicación, la pobreza y el autoabandono que se basa en la kenosis, hicieron posible la carga del pecado del mundo, este acto de carga sólo puede realizarse en solidaridad con la muerte que es la suerte de todos. En la Cruz, como consecuencia de la Encarnación, ya estaba implícito el "viaje a los muertos", como sepultura del cuerpo y como ida del alma muerta a los otros muertos: *ut per utrumque fratribus suis similaretur* (Tomás).[6] Puesto que el impulso de la voluntad del Padre, que cargó la culpa del mundo sobre el *fiat* kenótico de Jesús, en el sentido más verdadero "aplastó" al sufriente (Is 53.10), no tenemos aquí ningún descenso activo, ni mucho menos un descenso triunfal para tomar posesión, ni siquiera sólo un descenso que es una lucha en la batalla; sólo tenemos, en este "hundirse" en el abismo de la muerte, un pasivo "ser removido "[7]. Así lo indica también el signo de Jonás, cuando éste se interpreta del *triduum mortis*.[8] El desarme completo de los principados y potestades (Col 2,14s), la irrupción finalmente efectiva en la casa del hombre fuerte para encadenarlo (Mc 3,24s), el despojo de las "puertas del infierno" de su poder (Mt 16,18), todo esto sólo puede tener lugar desde dentro, en la participación de la pasividad absoluta de estar muerto; sólo así el que es exaltado podría alcanzar la posesión de las "llaves de la muerte y de los infiernos" (Ap 1,18). También el oscuro texto 1 Pe 3,18-20 habla verdaderamente de un estar Cristo muerto con los muertos (muerte física y muerte espiritual son aquí inseparables), y el 'anuncio' (ἐκήρυξεν) de la salvación no es allí otra cosa que el evangelio que se hace objetivamente presente en el mundo de los muertos a través del acontecimiento mismo, y así se da a conocer.[9]

Al asumir esta solidaridad con los pecadores, en su condición más extrema, Jesús lleva hasta el final la voluntad salvífica del Padre. Es una obediencia absoluta que va más allá de la vida y resiste la prueba precisamente allí donde, de otro modo, sólo reinan la coacción y la servidumbre. Si utilizamos nuestra terminología anterior, podemos decir que, al otro lado de los límites de la existencia terrena, la

autoridad y la pobreza de Jesús, pero también su autoabandono, ya no existen, sino que están comprendidas en su obediencia; pero esto sólo es posible si toda la estructura de su ser y de su tiempo está construida sobre el fundamento del acto libre de obediencia que es su kénosis. En este sentido más profundo (no en sentido psicológico), es *inter mortuos liber*, "libre entre los muertos" (Sal 87,6 LXX). Está atado, en la impotencia: pero esto se debe a su propia obediencia libre, la única obediencia que merece ser llamada 'la obediencia de un cadáver' en sentido teológico. De este modo, con la eliminación de toda la superestructura de la Encarnación, la voluntad eterna del Hijo dentro de la Trinidad a la obediencia queda expuesta, como la subestructura que es la base de todo el acontecimiento de la Encarnación: y esto se pone cara a cara con la subestructura oculta de la existencia pecaminosa, expuesta en el Seol, como el estado de separación de Dios, la 'pérdida de su gloria'.

Ahora bien, es precisamente esta confrontación cara a cara entre el Dios "desnudo" y el pecado "desnudo" la que muestra que la solidaridad de Jesús incluso con la absoluta pérdida de los pecadores presupone la unicidad de su condición: la "cualidad inclusiva" de su ser con los muertos descansa sobre algo "exclusivo" que sólo Él posee.[10] Esto se reconoce más fácilmente si se reflexiona sobre el hecho de que la condición del Seol es teológicamente indeterminable. Una distinción entre el Hades y el Infierno, es decir, entre una "*poena damni* temporal "[11] y una "*poena damni* definitiva", carece de sentido, porque la primera deja espacio para la esperanza (y, por tanto, para la fe y el amor), por lo que no puede calificarse en absoluto de *poena damni*. Pero si la luz espiritual de la fe, la esperanza y el amor puede existir en el Hades (algo desconocido para la teología clásica del Antiguo Testamento), entonces esta luz sólo puede ser derramada por el futuro, por la redención traída por Cristo; esta luz puede entonces haber suavizado prolépticamente la verdadera pérdida a otra cosa, y puede haberla redimido. Esta dialéctica conduce a un estado meramente "condicional" del Seol: *tenebantur debito damnationis aeternae, non quod eis aeterna fuerit, sed quod eis aeterna* fuisset, nisi *mors Christi eos ab hoc debito absolveret* (Ricardo de San Víctor).[12] Y en ese caso Nicolás de Cusa tiene razón al deducir que Jesús fue el único que sufrió la *poena damni* completa por todos, así como expió solo todo pecado en la Cruz; y como el abandono escatológico por parte de Dios pasó ya en la Cruz a lo intemporal, así el Sábado Santo este abandono por parte de Dios se hace definitivamente intemporal al

estar Jesús verdaderamente muerto, en la pérdida de todas las luces espirituales de la fe, la esperanza y el amor.

Nicolás de Cusa habla de una "visión interior de la muerte" (*visio mortis*) "por la fuerza de la experiencia inmediata" (*via cognoscentiae*), y ve en ella el "castigo más completo". Así, "el sufrimiento de Cristo es el más grande que pueda pensarse; fue como el sufrimiento de los condenados que ya no pueden ser condenados, es decir, llegó hasta el castigo del infierno" (*usque ad poenam infernalem*). Jesús llegó hasta este punto, 'para mostrar que hay que obedecer al Padre hasta el máximo tormento'. Esto significa alabar y glorificar a Dios de todas las maneras posibles, para nuestra justificación".[13] Lutero, y especialmente Calvino, siguieron a Nicolás de Cusa en esta interpretación; fue en particular Calvino quien subrayó el tema de la obediencia, y reunió todo el abandono de Dios en la Pasión, desde el Monte de los Olivos, pasando por el Calvario, hasta el Sábado Santo, en un único (aunque insuficientemente diferenciado) acontecimiento. En Calvino, además, se pierden de vista los "paréntesis" del amor trinitario, de modo que la idea de la "severa venganza de Dios" (*divinae ultionis severitas*) adquiere un protagonismo unilateral.[14] La palabra clave de Nicolás de Cusa es mejor: obediencia; naturalmente, se trata de una obediencia que se sitúa más allá de los límites de lo posible para el hombre en la tierra, como el anuncio más absoluto al mundo de la disposición de amor de Dios.

Aquí, y sólo aquí, el concepto neotestamentario de "infierno" emerge del Hades del Antiguo Testamento. En varios sentidos, se trata de un concepto cristológico; primero, en cuanto que sólo el redentor muerto, en virtud de su kenosis, ha experimentado toda la gravedad de lo que debe ser el Seol; segundo, en cuanto que -también en virtud de su kenosis- su abandono a la muerte por el Padre fue un abandono único que se determinó en el seno de la Trinidad; tercero, en cuanto que en esta *visio (secundae) mortis* se vio conjuntamente todo el fruto de la Cruz redentora . Es decir, el pecado en su 'estado puro' separado del hombre, 'el pecado en sí mismo en todo el impulso informe y caótico de su realidad, fue visto por Jesús; y con él, el 'resto' que no pudo ser absorbido por la obra creadora del Padre, porque había dejado al hombre libertad para decidirse a favor o en contra de Dios - la parte inacabada de la creación, que se dejó al Hijo encarnado para que la terminara; y el Hijo, obediente a su misión, es conducido ahora por el Padre al estado de existencia de este pecado que 'permanece'. *Descendit ad inferiora terrae, id quod erat inoperatum conditionis visurus*

oculis (Ireneo).[15]

En este sentido, el Hijo contempla también su propia obra en lo absolutamente opuesto a Dios, en una "procesión triunfal" objetiva (Col 2,15) lo más alejada posible de cualquier sentimiento de victoria. Es 'gloria' en lo más opuesto a 'gloria', porque es al mismo tiempo obediencia ciega, que debe obedecer al Padre en el punto en que parece perdido el último rastro de Dios (en el puro pecado), junto con toda otra comunicación (en la pura soledad). En cuarto lugar, Jesús se convierte en el verdadero poseedor, a través de su propia experiencia, de lo que significa "Infierno" en el Nuevo Testamento; se convierte en el juez que ha medido todas las dimensiones del hombre en su propia experiencia, y ahora puede asignar a cada uno su suerte escatológicamente. A partir de ahí surgen los conceptos de infierno, purgatorio y cielo, que por primera vez tienen sentido teológico.

El infierno era necesariamente el destino del hombre, allí donde había reconocido esta obra vicaria de Dios, pero la había rechazado conscientemente; quien ha recibido la plenitud de los bienes del final de los tiempos y "los ha gustado", sin embargo "vuelve a caer", "no es posible que alcance de nuevo el arrepentimiento", y "su fin es ser quemado" (Heb 6,4-8; *cf.* 12,25s.). El purgatorio debe ser una posibilidad para el hombre, en la medida en que, a través del sufrimiento vicario del extravío, se ha mezclado un impulso de misericordia con el "fuego" escatológico de Dios que pone a prueba a los hombres (1 Cor 3-12s.); Orígenes lo subraya con razón una y otra vez[16]. El Cielo debe ser una posibilidad para el hombre, ya que precisamente esta separación extrema del Hijo encarnado del Padre implica también inmediatamente su retorno (como vio Juan), es decir, la puesta al desnudo de la inmediatez entre ambos en la dispensación de la salvación; tan grande es esta inmediatez que el viaje a las profundidades más lejanas del Infierno puede cambiar intemporalmente en el instante absoluto de la Resurrección a la intimidad extrema del Cielo. La ruptura de la que habla continuamente la Carta a los Hebreos (9.11s, 24; 10.10, 12, 20) es la ruptura tanto en la profundidad absoluta (la muerte del que deja la herencia, 9.16) como en la altura absoluta ("vida sin fin", 7.3, 28). De este modo, los principados y las potestades del destino, que mantienen al hombre subordinado, son absorbidos por el reino de la gracia y la libertad, y "dejados sin efecto" (1 Co 2,6; 15,24 ss.; Hb 2,14).

Sin embargo, este acto de apoderarse de la suerte y el destino, y arrancarlos de sus ejes, tiene lugar en el silencio más profundo de la

muerte. La Palabra de Dios se ha vuelto inaudita, y ningún mensaje se abre paso hacia arriba para hablar de su viaje a través de la oscuridad: porque sólo puede hacerlo como no-palabra, como no-forma, a través de una no-tierra, detrás de una piedra sellada. Y este "hacer" en sí ya no es activo, sino sólo algo que se hace. Así, todas las huellas que el Verbo vivo de Dios dejó en la tierra son como borradas; el alma que vuelve de la tierra inencontrable, el cuerpo que se levanta de la tumba sellada, ya no es "Cristo según la carne", sino "una nueva criatura". Lo viejo ha pasado: ¡he aquí que ha llegado lo nuevo!" (2 Cor 5,16s).

II VIDIMUS GLORIAM EIUS

1. LA PETICIÓN DE GLORIFICACIÓN

En lo que sigue, nos ocuparemos principalmente del uso en el Nuevo Testamento de los términos "gloria" (116 veces) y "glorificar" (más de 60 veces).[1] Hay cierto tipo de exégesis distanciada que se empeña en entender la difusión asombrosamente amplia de esta palabra a través de todos los escritos y estratos del Nuevo Testamento desde un punto de vista sincretista, o como la adopción mecánica de diversos significados extraídos del Antiguo Testamento y de la apocalíptica judía;[2] nosotros, sin embargo, trataremos de entenderla relacionándola con el centro del propio acontecimiento neotestamentario de la salvación. Dicho de otro modo: la "gloria" tiene aquí un significado, distintivo y único, pero al mismo tiempo transformador e integrador de todo lo anterior, y que lo lleva a su culminación, un significado que debe revelarse inmediatamente a partir del impulso mostrado en el acto de Dios en jesús, un significado que no debe ser otra cosa que la autointerpretación de este impulso. Nuestro camino va del centro a la periferia: si uno toma el camino en la dirección opuesta, estableciendo estadísticamente todo lo que en el Nuevo Testamento recibe el título de "gloria", nunca encontrará el verdadero centro, y los rasgos individuales nunca se unirán para formar un rostro. Sin embargo, todos estos rasgos van unidos y, de hecho, "sólo pueden delimitarse artificialmente unos de otros".[3]

Aquí hay que tener en cuenta tres cosas. En primer lugar, el significado ya existente del concepto, y su aplicación a Dios.[4] Todo ser vivo, y sobre todo la persona libre, alcanza para sí una esfera de poder en su propio entorno, de modo que en éste puede ejercer control, puede darse a conocer y aparecer; este poder o importancia (*gravitas*) se funde en la esfera físico-moral en estima, reconocimiento y alabanza, y, en un mundo de seres a la vez intelectuales y sensuales, este resplandor es siempre tanto intelectual como perceptible a los sentidos. Si el concepto se traslada al Yo absoluto y único de Dios en su manifestación libre en el mundo, esta importancia, esta alabanza y su manifestación intelectual-sensual se convierten en majestad absoluta; ésta se manifiesta en la creación de Dios en su conjunto (así, siguiendo al Antiguo Testamento, Rom 1.20,23), y asimismo en la autodeclaración personal de Dios en sus obras de salvación, que encuentran su altura insuperable en Jesucristo (de ahí la δόξα del

evangelio', 2 Cor 4,4, que se basa en última instancia en la δόξα de Cristo, 2 Cor 3,18, el 'Señor de la gloria', 1 Cor 2,8; al igual que Cristo mismo, esta gloria sólo puede aparecer en su plenitud escatológicamente). Si se quisiera fijar etiquetas aproximadas a las etapas de la manifestación de la única gloria indivisible de Dios, se podría denominar el anuncio de la δόξα divina en la creación su "carácter de soberano", el anuncio en Cristo y en el evangelio su "majestad" o "sublimidad", y el anuncio escatológico su "gloria" en el sentido más verdadero de la palabra. Pero estos matices no pueden mantenerse separados entre sí, ni de hecho ni conceptualmente, porque Dios es uno en todo lo que hace y, como tal, es siempre incomprensible.

Esta es la segunda consideración que hay que tener en cuenta. Hemos visto cómo, filosóficamente, lo "bello" se presentaba como una propiedad trascendente del ser que rige todo lo que existe;[5] ahora, en el plano de la teología, lo "regente, sublime, glorioso" se muestra como una propiedad del fundamento del ser -Dios- presente en todo lo que existe y que trasciende necesariamente toda definición en categorías. *La doxa* como enunciado de Dios es, pues, "más que un concepto: es una cifra original "[6] , "porque la *doxa* trasciende todo discurso y toda palabra "[7] , Por otra parte, *la doxa* puede rodear la autorrevelación de Dios y hacer oír su voz de formas muy diversas, pues no sería una afirmación sobre Dios si no fuera la expresión de su ocultamiento tanto como la expresión de su manifestación, poseyendo dimensiones suficientes para darse a conocer tanto en la cruz y la muerte como en la resurrección y el "retorno glorioso". El mensaje del Nuevo Testamento, que trasciende todas las afirmaciones sobre la gloria del Antiguo Testamento, es precisamente que la gloria de Dios puede abarcar "trascendentalmente" incluso estas contradicciones extremas, por lo que no necesita detenerse ante el Seol. En la medida en que *la doxa* es un *transcendental* teológico, tiene necesariamente algo en común con los *transcendentalia* filosóficos del ser (lo uno, lo verdadero, lo bueno, lo bello): a saber, que existe en una pericoresis indisoluble con éstos, de modo que todo lo que es teológicamente verdadero es también bueno y glorioso, y todo lo que es glorioso lo es en la medida en que es también bueno y verdadero; pues Dios mismo es el Uno original, y todas sus automanifestaciones llevan el sello de esta unidad. Por tanto, también todos los dogmas son sólo aspectos de la única, indivisible, buena y bella verdad de Dios.[8]

Es, sin embargo, la tercera consideración la verdaderamente

decisiva. Lo que es la gloria de Dios en su buena verdad, debía revelarse en Jesucristo, y en última instancia en su obediencia absoluta de la Cruz y del Infierno. El rayo único de la majestad divina del amor ha de hacerse visible desde el impulso único de este acontecimiento, estableciendo la norma para todo lo que pueda reclamar el predicado "glorioso", a cualquier distancia y periferia que se encuentre. Desde aquí se dicta sentencia y juicio sobre todo lo que se llame a sí mismo δόξα en el ámbito de la creación y en el ámbito de la revelación, sea en el Antiguo Testamento, sea en el judío, sea en el helenístico. En la medida en que el acontecimiento central, la obediencia de Cristo hasta la muerte, no es ningún mito, sino la autorrevelación final de Dios en la historia, toda otra gloria es "desmitologizada" por ella, en la medida en que esto es necesario. Pero, por otra parte, en la medida en que este acontecimiento, que revela las profundidades del amor divino, debe denominarse misterio, no puede reducirse a un concepto unidimensional: por eso, los más diversos matices de "gloria" pueden *integrar* incluso contradicciones en el conjunto del enunciado, como sucede con las contradicciones entre Pablo, para quien el tiempo terreno de Jesús (como σάρξ) no muestra ninguna "gloria", y Juan, para quien éste es ya ciertamente "glorioso", como representación del amor eterno del Padre. Del mismo modo, es posible mantener unidos desde el punto de referencia teológicamente unificado los matices de sentido en Juan (que 'se separan unos de otros de manera casi intolerable'),[9] que se resisten al intento de traducirlos por un solo término.

En consecuencia, en lo que sigue debemos mirar primero a este centro, al acontecimiento en el que el impulso absoluto se interpreta a sí mismo como gloria absoluta, como aparición de la divinidad de Dios[10] . Todo lo que aparece irradia desde el punto medio de la absoluta inconspicuidad -como dice Agustín, es *radix de terra sitienti*.[11] Es precisamente la "potencia" en la *doxa* de Dios lo que resplandece desde la completa impotencia. Para ver esto, comenzamos con la última interpretación de la *doxa* en el Nuevo Testamento, la de Juan, que nos da la clave para la unidad teológica de la "cifra".[12]

a. Padre, glorifícame

Hasta ahora hemos visto al Hijo como el enviado del Padre (de ahí la reclamación que hace a los hombres, 7.28; 8.42), que sin embargo llevó a cabo su misión en la pobreza y en un autoabandono que

incluía la muerte, y por tanto en una obediencia única que se describe en Flp 2 como kenosis, y en Juan como cumplimiento del ἐντολή, (mandato: 10.18; 12.49-50; 15.10), como renuncia total a su propia voluntad (5.30; 6.38), renuncia a actuar en su propio poder (5.19; 8.28) y de hablar y proclamar con su propia autoridad (12.49; 14.10); de ahí que se le califique de "descenso" único e incomparable (3.13)[1] .1) de "beber el cáliz" (18.11) en la "agitación del alma" (12.27), y revela así toda su verdad: en este momento, el que ha sido entregado "hasta el final" (13.1) es el que menos puede "hacer nada por sí mismo" (5.19). Para revelar lo que realmente es su absoluta impotencia, Jesús, como el aplastado por el ímpetu de la obediencia, depende de otro revelador. Cristo no 'arrebató' su dignidad 'para sí mismo, no se glorificó a sí mismo' (Heb 5,5); esto es verdad incluso cuando la obediencia hasta la muerte -como 'glorificación del Padre'- es una con la glorificación del Hijo por el Padre en una unidad interior e indisoluble; es decir, la afirmación de Hebreos sigue siendo verdadera aunque exista una síntesis *a priori* entre las dos 'glorificaciones' que se basa en última instancia en la unidad del acto y del ser trinitarios. Sin embargo, se puede decir que es el nexo interior que une su obediencia con su glorificación -un nexo cuya necesidad es la necesidad misma del amor trinitario- lo que confiere a esta oración su singular παρρησία cristológica y su infalibilidad. El carácter decisivamente neotestamentario de la enseñanza sobre la oración en todos los Evangelios deriva de este nexo cristológico entre la obediencia perfecta y el hecho de que la oración será infaliblemente escuchada; sólo sobre esta base puede entenderse la instrucción. Cuando los Evangelios sinópticos hablan del carácter infalible de la oración suplicante, esto se basa en la obra y la oración de Cristo: hay que orar en su nombre (con su disposición e intención) y Él mismo verá que la oración se cumple (Jn 14,13s.; así la oración será escuchada infaliblemente (15,16), Él sabe que el Padre siempre le escucha (11,42), y desde este conocimiento puede modelar la oración de los suyos y recogerla en la suya propia (17,9s.).

Juan estrecha aún más el nexo, a través de la reciprocidad trinitaria en la concesión de honores, en el reconocimiento, en la "glorificación". La petición de glorificación que el Hijo obediente hace al Padre nace de la comprensión de la obediencia del Hijo como "glorificación" del Padre. Es la transcripción que hace Juan de la idea, común a todo el Nuevo Testamento, de que la "majestad" y la "autoridad dominante" del Padre se hacen efectivas en la "humildad" del Hijo obediente y

servidor, Juan introduce esta idea en un marco antropológico fácilmente comprensible, partiendo del impulso humano de "hacerse respetar" por los demás, y de la convención social de "darse honor" mutuamente (5,44), porque cada miembro de la pareja se preocupa "de su propio honor" (7,18), es decir, actúa y habla en última instancia sobre la base de su propio ego ("en su propio nombre", 5.43; "de sí mismo", 7.18). Se puede dar el nombre de (auto)glorificación (δόξα) a este lustre que el ego busca en su presentación de sí mismo, y exige para sí, es precisamente esto lo que Jesús rechaza: 'No busco mi propia δόξα' (8.50), en palabras que expresan, no meramente una actitud entre otras, sino su más íntima autocomprensión4. *Es* el que en toda su existencia sólo busca la δόξα del Padre, el que se identifica con la ejecución de la misión, del 'mandamiento' y del 'encargo' del Padre (10,18; 12,49, 50), con 'oír' (8,47) y 'guardar su palabra' (8,55), hasta tal punto que toda la 'majestad' del Padre puede aparecer localizada en él. Al igual que la "enseñanza", la "autoridad" que allí aparece, y que tiene efecto en las "obras", no es propiedad del que obedece, sino del que lo envía (12,49). Autoridad (la majestad del Padre en él) y pobreza (como rechazo a buscar su propia gloria) coinciden. Pero todas las afirmaciones al respecto tienen una "dinámica" que se adelanta a la "hora" decisiva, la única que justificará todo lo anterior y lo regirá desde un punto de vista "exaltado": en la "hora", la unidad de autoridad y pobreza se convertirá en autoabandono. La muerte en la cruz es una auténtica muerte, como "el grano de trigo cae en tierra y muere" (12,24), pero una muerte que es llevada por el "encargo" y por la "autoridad de dar la vida" y que llega hasta "tomarla de nuevo" (10,17), "cumpliendo" así el "encargo" de "dar la vida".17), "cumpliendo" así la "obra" del Padre (4.34; 17.4); así, en esta obra final, el moribundo "da gloria" al Padre, en el sentido último y más verdadero (13.31; 174s). El fin último en el que entra el Hijo es la revelación de un comienzo que de otro modo no habría podido darse a conocer; es decir, revela que toda la obediencia terrena del Hijo tiene su fuente, no en una decisión espontánea de su yo humano de ofrecerse para un encargo que viene de fuera de sí mismo, sino en una decisión tomada absolutamente de antemano, que es la base de toda su existencia terrena. Él es siempre ya aquel en quien "el Padre hace *sus* obras" (14,10); y "mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y cumplir *su* obra" (4,34). Esto significa "cumplir" en el sentido fuerte de la palabra: no sólo terminar la obra, sino acompañarla hasta el fin previsto por la absoluta voluntad divina (13.1). Este fin (19,28)

se alcanza en la ofrenda de sí mismo en la cruz, en la apertura del corazón y en el soplo del Espíritu (19,30.34), todo ello en la voluntariedad de un ir hacia adelante en obediencia (14,31). En el punto extremo en el que el Hijo se abre paso, la majestad del Padre ha de hacerse efectiva ("Para esto he venido a esta hora: Padre, glorifica tu nombre", 12.27s). Por supuesto, esta majestad ya se ha anunciado en la afirmación de Jesús de ser la palabra del Padre en el mundo, y el Padre ha autentificado esta afirmación por medio de los "signos" -los milagros- en los que era posible comprobar la exactitud de la paradoja de que la majestad del que mandaba aparecía en la humildad de la obediencia ("Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis", 10.37). Los "signos" indican la dirección en la que se encuentra la interpretación correcta, pero al final, los signos y lo que se significa deben confluir: el signo final, del que Juan da solemne testimonio, es el corazón abierto (19,34s.), el final del impulso del encargo del Padre y del abrirse paso del Hijo, el final de la distancia entre la más alta majestad y el más profundo descenso (3.13,31; 6.38), pero también la prueba de que el espacio abierto por el Hijo totalmente obediente *basta* para dar a conocer todo el "nombre" del Padre y para hacer completamente eficaz su poder soberano.

En este punto, por consiguiente, se produce la inversión: Si Dios es glorificado en él (el Hijo del Hombre), Dios también lo glorificará en sí mismo, y lo glorificará a la vez" (13.32). Esto se establece al principio de los discursos de despedida, como una ley de la lógica dentro de la Divinidad, y se representa al final de los discursos en forma de oración: 'Yo te glorifiqué en la tierra, habiendo cumplido la obra que me diste que hiciese; y ahora, Padre, glorifícame en tu presencia con la gloria que tuve contigo antes de que el mundo fuese' (17.4-5). La petición puede poseer la infalibilidad de una afirmación; pero la afirmación sólo puede hacerse en la forma dialógica intratrinitaria de una petición. Esta identidad se basa en el hecho de que el obediente dejar paso del Hijo al Padre es siempre la expresión del amor eterno del Hijo, que no deja paso a nadie más que al Padre eternamente amoroso. La extrema distancia[5] -cuyas dimensiones son extremas por ambas partes- demuestra para Juan la identidad de obediencia y amor en el Hijo, y también la identidad sustancial del amor personal del Hijo y del amor personal del Padre. Pero como el Hijo ha "cumplido" su obra de amor en la obra de obediencia, no le corresponde a él, sino al Padre, aducir la prueba de esta doble identidad, de un solo golpe, en la glorificación del Hijo. El "de una

vez" (εὐθύς, 13.32) subraya la urgencia de esta lógica trinitaria. Y la respuesta de la voz de lo alto, cuando Jesús pide la glorificación en el Templo, asegura el cumplimiento: 'He glorificado y glorificaré' (12,28).

Aquí, sin embargo, debemos ver y seguir ahora simultáneamente dos líneas, la de la dispensación (en la obra de la salvación) y la de la Trinidad (en la unidad del Padre y del Hijo). La primera considera lo que se expresa en la metáfora joánica de la fecundidad, de la fructificación, de la cosecha: muestra la culminación interior de la voluntad de salvación del Padre que envía y de la salvación que habita en la obediencia del Hijo, y ambas en unidad. La segunda línea sigue esta unidad hasta su origen último, hasta la unidad eterna, supramundana y sustancial del amor entre el Padre y el Hijo. En la segunda línea se sitúan las afirmaciones sobre la mutua inhabitación (17,10.21; 10,30; 16,15) y, por tanto, también sobre la participación supramundana del Hijo en la gloria del Padre (17,5.24); estas afirmaciones sólo se aclaran plenamente cuando la gloria común al Padre y al Hijo se entiende como el resplandor de su amor eterno (amor del Padre al Hijo: 5,20; 17,24.26; amor del Hijo al Padre: 14.31). Pero estas afirmaciones son a su vez sólo el trasfondo último sobre el que sale a la luz la primera línea, la de la dispensación de la salvación: es precisamente a través de su obediencia como el amor del Hijo por el Padre ha de hacerse visible para el mundo (14,31), y esta ley -la obediencia como única y suficiente prueba de amor- se imprime continuamente en los discípulos (14,21, 23 y frecuentemente). De este modo, la esfera de la soberanía del Padre sobre Jesús se amplía al mundo, y esta ampliación -que finalmente será universal- es el objetivo de la obra de obediencia de Jesús. Esto significa que es "fecunda" según su propia ley íntima. Como acto de amor, la obediencia de Jesús es todo menos "pasiva"; su abrirse paso a la voluntad del Padre no es sólo temporalmente un acto conjunto con el Padre (en el anuncio y en la realización de los milagros; 5,19), sino que permanece activa incluso durante el tiempo que dura la obediencia.19), sino que permanece activo incluso durante la Pasión, en cuanto "atrae todo hacia sí en la Cruz" (12,32) y lo "recoge" (11,52); más aún, sólo en la Cruz comienza verdaderamente a producir fruto (12,24) más allá de sí mismo, en aquellos que son suyos, que son sus "sarmientos" (15,1-8). Esto no sucede a la manera de una ley anónima de la naturaleza; los frutos producidos por el Hijo quedan al cuidado y a disposición del Padre (como el "labrador" que

"corta y "poda", 15.2). Por consiguiente, no es como si la "acción pasiva" del Hijo encarnado se convirtiera en "acción activa" a partir de su muerte, como una especie de "recompensa" por haber sido obediente en la tierra, de modo que ahora se instalaría en la soberanía conjunta con el Padre. Esta concepción (sinóptica) es elucidada por Juan, de modo que queda claro que, incluso en el "retorno", en la "vuelta a casa", en la "ascensión de nuevo" del Hijo al Padre y en su "estar con el Padre" -es decir, en la eliminación de la distancia de la obediencia-, la dependencia del Hijo respecto al Padre nunca se suprime. Esto se hace claro, cuando la glorificación del Hijo por el Padre se entiende como la prueba aportada por el Padre de que todo fruto glorioso que ha resultado de la misión del Hijo tiene su fundamento final en la obediencia perfecta, absoluta, y da gloria a esta obediencia también como la revelación perfeccionada del amor eterno del Hijo. El rayo del amor supramundano (17,5) no sólo cae sobre la obediencia de la Cruz para transfigurarla: irrumpe también desde dentro de esta obediencia.

b. El Espíritu me glorificará

Se pide al Padre que demuestre que la obediencia del Hijo es su amor eterno por el Padre, amor que en sí mismo no era más que el acto de hacer sitio al amor eterno del Padre por el Hijo. Pero la distancia entre la gloria del amor y la obediencia hasta la muerte se produjo a causa de las tinieblas del mundo; y la identidad que persistía en esta distancia debe ser exhibida al mundo, para que "el mundo crea" (17,21), "para que el mundo reconozca" (17,23). Sin embargo, esta tarea de mostrar esa identidad no puede ser obra del Hijo, que ha hecho todo lo que estaba en su mano (13,1) en su obediencia; ni puede ser obra del Padre, que también ha manifestado su máximo amor entregando al Hijo por el mundo (3,16; 1 Jn 4,10). Más bien, el amor mutuo, que en ambos está por así decir "agotado", debe abrirse y manifestarse por sí mismo como lo absolutamente vivo, creativo, que se sale con la suya, como el fruto eterno en Dios y la fecundidad sin fin en el mundo. El "Espíritu" es este resultado del amor mutuo, aparentemente un fin, pero en realidad el nuevo comienzo creativo. Como Espíritu del amor mutuo, procede, como todo, como el Hijo mismo, del Padre: el Padre lo envía al mundo (14.16, 26). Así, el Hijo no controla independientemente al Espíritu que es de ambos, sino que pide al Padre que lo envíe como consejero y consolador de los suyos

en el mundo. Pero la obediencia del Hijo es en sí misma amor eterno, y por eso el Espíritu no es menos fruto de este amor. Estuvo en el Hijo durante su vida terrena (1,32; 3,34; 6,63; 7,39), y el Hijo lo devuelve al Padre en el acto final de su obediencia, como misión "cumplida" (19,30). Esta exhalación es pasiva en la muerte de Jesús. Por eso, cuando Jesús pide al Padre que le envíe el Espíritu, la concesión está una vez más ya en la petición (en una síntesis a priori), pues en su obediencia cumplida, el Hijo es totalmente uno con el Padre como poseedor del amor del Padre: "todo lo que tiene el Padre es mío" (16,15), "todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío" (17,10). Por eso Él mismo puede enviar al Espíritu y hacerlo emanar con autoridad de su amor perfeccionado (15.26; 16.7). Se dice explícitamente que, para ello, primero debe morir (7.39; 16.7; *cf.* 20.22): el Espíritu de amor es liberado para el mundo allí donde el amor del Padre en la entrega del Hijo por el mundo se ha hecho libre, allí donde el amor del Hijo en su "autoconsagración" (17.19) como "ofrenda por el pecado" (1 Jn 2.2; 4.10) ha alcanzado su plenitud en la apertura de su corazón.

El Espíritu es la fecundidad del amor del Padre y del Hijo; la fecundidad que él es, no tiene efecto 'por sí misma, sino que es otorgada por el Padre y el Hijo, y también se otorga a sí misma como don gratuito. Lo que está a disposición soberana del Padre y del Hijo dispone también soberanamente de sí mismo. Si se considera esto a un nivel más profundo, no hay razón para preguntarse por qué en Jn 1-12 el Espíritu aparece como el don aparentemente impersonal que se da, pero en los discursos de despedida (Jn 13-16) como el don personal que da y actúa. Precisamente en su obrar libre, el Espíritu depende de la autonomía del amor eterno entre el Padre y Hijo, y, en cuanto que es el Espíritu que es enviado al mundo, depende del amor eterno del Hijo y del Padre que ha aparecido en la obediencia del Hijo en la Cruz. Sólo cuando se entiende al Espíritu personalmente, puede encontrarse sentido a la afirmación de que, en la revelación del amor entre el Padre y el Hijo, "no hablará por su cuenta, sino que hablará todo lo que oiga... tomará lo mío y os lo anunciará" (16,13-14). Por tanto, cuando haga esta proclamación interpretativa, "me glorificará" (16,14), y no será simplemente el amor absoluto de Dios que se glorifica a sí mismo. Jesús añade como explicación que "lo mío", que ha de ser interpretado por el Espíritu, le ha sido dado por el Padre, de modo que, una vez más, la fuente de todo amor, el Padre, será glorificado junto con el Hijo por medio del Espíritu (*cf.* 13.31).

Considerada en su conjunto, la interpretación del Hijo por medio

del Espíritu forma parte de un complejo que abarca la 'conducción' (ὁδηγείν) el discurso y el anuncio (16,13; 14,25), la 'instrucción' (14,26), el 'dar testimonio' (15,26) y, en un sentido profundo, el 'recordar' (14,26) -recordar las palabras y los hechos de Jesús que los discípulos experimentaron, pero que sólo ahora les son revelados en su profundidad interior-. En todo este proceso radica lo que Jesús llama su glorificación por el Espíritu (16,14), que no es otra cosa que sacar a la luz el amor que hay en la obediencia, la identidad con el Padre amoroso que hay en la distancia. Esto es 'toda la verdad' (16.13); fuera de esta verdad, no puede haber verdad para Juan, sino sólo falsedad y oscuridad. El Espíritu conduce a lo que siempre "está más allá" (16,13), en la medida en que está más allá de la muerte de Jesús; para el creyente, esto es el *semper magis* de "toda la verdad" o todo el amor, cuya comprensión nunca puede ser pura realidad presente para él. Es también lo que, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, sale siempre de nuevo de la ocultación de la imagen y de la "parábola" (παροιμία) a la luz (παρρησία 16,25).

El simbolismo joánico del Espíritu, el agua y la sangre muestra que la verdad es amor, y que el glorificado es el crucificado. El Espíritu *es* el "agua que salta hasta la vida eterna" (4,14), ofrecida por Jesús como el manantial que brota del nuevo templo de Ezequiel, su propio cuerpo (2,21), su κοιλία (7,38), su corazón abierto (19,34), como "mi sangre" para la "vida del mundo" (6,54, 51). Tomar lo que es mío" significa, por tanto, no sólo una interpretación externa de palabras y hechos del pasado, sino el derramamiento de la sustancia misma (que es inseparablemente "palabra" *y* "carne", anuncio *y* sacramento), es decir, la revelación de la fecundidad que habita en esta sustancia. Por eso Jesús puede vincular la venida salvífica del Espíritu a su propia partida (16,7), pero al mismo tiempo prometer que volverá a los creyentes (en la venida del Espíritu, 14,18), junto con su Padre (14,23), porque la distancia ha sido ya asumida en la identidad y disuelta: "Entonces comprenderéis que yo estoy en mi Padre" (14,20). Vuelve en su propia fecundidad, en su "cosecha" y "fruto para la vida eterna" (4.35s.), en el "fruto abundante" que da el que odia su propia vida y la pierde en la muerte (12.24), en el "fruto" que la vid lleva permanentemente (μένειν, 15.4) en sus sarmientos. Aquí se abre una nueva distancia en la identidad: entre la vid y sus sarmientos, entre Cristo y su Iglesia; y así como el Padre es glorificado en el Hijo, también lo es Cristo por obra del Espíritu en su Iglesia.

Sin embargo, el Espíritu da la interpretación de Cristo (y, en él, del

Padre) a través de la Iglesia al "mundo", de una doble manera que corresponde a la doble naturaleza del "mundo" en Juan: como el mundo que se aparta de Dios y odia irracionalmente el amor de Dios (15.25), y como el mundo que a pesar de todo está destinado a la fe y al conocimiento (17.21,23) mediante el resplandor de la luz en las tinieblas (1.5). Frente al mundo oscuro, el Espíritu es el "abogado" de Cristo, que gana triunfalmente su pleito (interpuesto por el mundo). El mundo ha perdido el pleito en el viaje que el Hijo hace al Padre en la Resurrección, del que da testimonio precisamente el envío del Espíritu por el Padre; el mundo es condenado por su pecado, la justicia de Dios ha ganado la victoria y el dominador de este mundo es condenado (16,8-11). En este pleito, el Espíritu es simultáneamente testigo y abogado, y en esta unidad que derriba todo argumento contrario, él es el que 'convence' (ἐλέγχειν), de una manera tan objetiva que es bastante irrelevante que el mundo se deje o no persuadir de ello; Sin embargo, todo el tiempo su obra se realiza con el mundo en vista, de modo que de ese modo es dirigido "del pecado al arrepentimiento", y que el "castigo" que se emprende es "educativo".[6]

En la medida en que Jesús ya ha llevado a un grupo de discípulos antes de su muerte a un cierto grado de fe, de modo que aquí ya se habían disipado las tinieblas para dar paso a la luz, la obra del Espíritu comienza con esta luz naciente. Su testimonio se da dentro del grupo de discípulos: Él dará testimonio de mí; y vosotros también sois testigos, porque estáis (*no*: estabais) conmigo desde el principio" (15,26s). No se trata de algo paratáctico: cuando la obediencia de Jesús da fruto, no se trata de otro acto externo de testimonio por parte de Dios (ya que Jesús predicó a sus discípulos como una persona separada). Se trata más bien del fruto de Dios, que ahora habita en el fruto del mundo -la Iglesia- y da testimonio; de ahí el vínculo inseparablemente estrecho entre el amor fraterno dentro de la Iglesia y el testimonio del Espíritu. El amor fraterno es descrito continuamente como obediencia al mandamiento nuevo de Jesús (13,34; 1415, 24; 15,10-17), porque asume entonces la forma de su propio amor; así y sólo así se convierte para el mundo en el testimonio que no puede ser refutado ("para que todos lo reconozcan", 13,35), no en virtud de su propia fuerza, sino como alimentado y soportado por el testimonio del Espíritu, en recuerdo e interpretación. Así, cuando el Espíritu "guía" y "muestra el camino" y "enseña", esto, de acuerdo con su propio carácter, es iniciación en el amor y anuncio del amor. Cuando más tarde la Sagrada Escritura de la nueva alianza se

convierta en el documento de la autocomprensión de la Iglesia en su obediencia a la palabra, mandamiento y ejemplo de Jesús, entonces será necesariamente el 'anuncio que trae a la memoria' lo que sucedió en la verdad divina al amparo de los fenómenos históricos; el evangelio del Espíritu es un 'evangelio eterno' (Ap 14.6) y el 'evangelio de la gloria' (2 Cor 4.4; 1 Tim 1.11), pero, de nuevo, no como letra, sino como 'escrito en las tablas de los corazones', 'comprensible y legible para cualquiera' (2 Cor 3.3,2). Por tanto, el Espíritu también es libertad, pues los "hijos de Dios" no tienen "necesidad" de amar por amor de Dios, sino que sólo conocen un "glorioso" permiso para amar (Rom 8,21).

c. Yo soy glorificado en ellos

El tercer aspecto de la glorificación de Jesús ya ha sido revelado. Su característica personal es que nunca ha "buscado" su propia gloria: por eso él mismo no puede asegurarse su propio reconocimiento (por lo que ha logrado en su obediencia) en el Padre o por medio del Espíritu, ni puede mostrar él mismo ante el mundo el poder interior y la plenitud de su obediencia amorosa. El Padre lo hace, realizando y revelando la identidad de la obediencia y del amor eterno, de la Cruz y de la Resurrección; el Espíritu lo hace, instituyendo en la Iglesia, y dando así a conocer ante el mundo la unidad del amor entre el Padre y el Hijo, vivida en la distancia de la Pasión por el mundo, pues Él mismo *es* esta unidad de amor. De este modo, se prepara una "morada" (Jn 14,23) para el Padre y el Hijo también en la Iglesia (y, por tanto, en el cosmos); en definitiva, esto significa que el Hijo prepara una morada para la Iglesia (y, por tanto, para el mundo) en el Padre (14,2).

El "resplandor" del amor trinitario, que se ha revelado en el Nuevo Testamento como la verdad de *la kabod* de Dios, es un resplandor que sólo tiene su fuente en el impulso de la obediencia en la Cruz. Por tanto, la única manera de que Cristo crucificado sea "glorificado" en la Iglesia (17,10) es que la *eternidad* de la gloria sea instituida en la Iglesia por el Espíritu del Padre y del Hijo: un amor que es decisivamente cristiano (y en último término divino y trinitario) si es amor por obediencia a Cristo, y por tanto amor como participación en el cumplimiento de la obediencia de Cristo. Por eso es ante todo un amor que se ordena, un ἐντολή (13,34: 15,12) que es exactamente paralelo al ἐντολή que Jesús ha recibido del Padre (15,10). Porque el

encargo del Padre fue aceptado por el Hijo en libertad (antes de que existiera el mundo), porque esta libertad es idéntica a la filiación de aquel cuyo alimento es hacer la voluntad del Padre (4,34), Jesús espera de los discípulos, en el poder del Espíritu Santo que les será otorgado, que crucen de la coacción de la esclavitud a la libertad de la filiación (8,3 3s.) aceptando su obediencia, y alcancen así el conocimiento común y la plenitud de información que es propia de los amigos (15,14s.). Os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre" (15,15): esta revelación ilimitada tiene su fuente en la libre separación del Hijo del Padre, en su "descenso" al mundo y en su dar a conocer lo que ha "visto" en la presencia de Dios (3,11s.). Se trata aquí de una obediencia por amor al amor, de un "deber" y un "deber" que van más allá del "deber" y el "deber" naturales y que se formulan en la ley joánica como una necesidad divina: "Puesto que yo, vuestro dueño y señor, os he lavado los pies, así también vosotros debéis (ὀφείλετε) lavaros los pies los unos a los otros" (13,14). 'En esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros, así también nosotros debemos (ὀφείλομεν) dar la vida por los hermanos' (1 Jn 3,16). He aquí el segundo punto: el impulso del amor de la Iglesia tiene su origen en el impulso del ἐντολή dado al Hijo por el Padre, y tiene su meta y su fin en el impulso análogo de 'dar la vida' por los hermanos. Hasta dónde debe llegar esta 'entrega', se muestra simbólicamente en el lavatorio de los pies, y en la realidad en la Cruz. Jesús, que se "consagra" como sacrificio por los suyos (y por ellos, por el mundo; Jn 17,19), lo hace para que también los que le pertenecen "sean consagrados en la verdad" (17,17), es decir, para que por el Espíritu participen de la plenitud de la disposición de sacrificio de Jesús. Lo mismo expresa la exigencia de perder la vida con el grano de trigo que muere, en el 'servicio' y 'seguimiento' de Jesús (12,25s); y como el Hijo, que así se ofrece, es glorificado por el Padre, así el que le sirve 'será honrado' por el Padre (τιμᾶν 12,26).

El "dar la vida por los hermanos" está totalmente en consonancia con la ley de la entrega del Hijo: esto significa que, en virtud de su cercanía al Hijo, también se sitúa a distancia del "amo y señor" que ha impuesto el mandamiento. Esta entrega puede y debe incluir el martirio como límite de la confesión; a Pedro se le promete el martirio como el modo en que "glorificará a Dios" (21,19). Pero este límite no es el punto central de lo que se dice. Este centro es la participación en el destino del Señor; el 'odio del mundo', la expulsión de sus

comunidades de culto, persecución 'por causa de mi nombre' (15,18ss; 16,2), porque los que obedecen el mandamiento del amor 'no son del mundo', sino que han sido elegidos fuera de él (15,19; 17,14, 16). Esta es la suerte apropiada, normal, que no debe sorprender a ningún creyente, pues la ley que rige su vida se opone a la ley del "mundo". A esto pertenece también la diferencia cualitativa del amor a los hermanos respecto a lo que en el mundo recibe este nombre u otro semejante: se trata de la apertura del corazón íntimo al hermano, no con palabras, sino con obras (1 Jn 3,17), y por tanto del intento de renuncia total a sí mismo, de morir a toda voluntad propia.[7] Éste es el principio de la fecundidad cristiana, porque esto es permanecer en el ser y en el pensar del Señor. Nada es fecundo en sentido cristiano si no deriva de la obediencia cristológica.

Esta obediencia traspasa una y otra vez el límite -de hecho, el abismo- que se abre en el Evangelio de Juan entre los reinos de la luz y las tinieblas, el amor y el odio, Dios y el "mundo". Cuando Juan representa el amor a los hermanos (y no el amor al prójimo en general) como la encarnación del discipulado, no pretende una reducción de la primera comprensión cristiana del amor, como se puede encontrar, por ejemplo, en el Sermón de la Montaña;[8] Pretende mostrar el amor de la Iglesia como la existencia continuada de la entrega de Cristo en el amor; si es así, como debe ser, participará de la fecundidad salvífica de Cristo y, de hecho, revelará la fecundidad de ésta en las "obras mayores" (14. 12) que la Iglesia será capaz de realizar.12) que la Iglesia podrá realizar porque el Hijo ha vuelto al Padre. Estas obras son la fecundidad apostólica del amor de Cristo en el amor de la Iglesia. La fecundidad del amor tiende dos veces un puente sobre el abismo: "No hay vínculo, no hay transición entre la comunión del Padre y de Jesús, por una parte, y el mundo aún no redimido, por otra. Sin embargo, Dios redime al mundo... porque el Hijo está en completa unidad con (el Padre), porque acepta la misión en total obediencia y la cumple entregando su vida. Del mismo modo, no existe ningún vínculo entre la comunidad de los discípulos de Jesús . . y los que están fuera de ella; sin embargo, Jesús envía a sus Apóstoles a este cosmos. Una vez más, esto sólo es posible cuando y si estos hombres que son enviados asienten en plena obediencia a la unidad en el amor de la vid de la que forman parte, es decir, si comprometen su vida al servicio de aquellos por los que Jesús entregó su vida. . . La plena intensidad de la comunión que se hace efectiva en la obediencia es, por tanto, en ambos casos, el presupuesto para que el

amor surja más allá de la respectiva comunión".[9] A los discípulos se les promete que su oración será escuchada por el Padre (14,13) sobre la base de esta ley que se aplica tanto a Jesús como a ellos; naturalmente, esto presupone que sus peticiones se hacen "en el nombre" de Jesús, es decir, en su intención apostólica que tiene como fin la salvación del mundo. Participan de las leyes de la vida trinitaria, leyes que están más allá de toda libertad arbitraria y de toda necesidad natural, en la infalibilidad del amor que accede a sus peticiones. La fecundidad del amor de los hermanos y la escucha de la oración están, pues, estrechamente unidas (15,16bc). En efecto, la oración del Sumo Sacerdote, en su tercera parte (17,20-24), anticipa la trascendencia fecunda del amor de los hermanos más allá del mundo, pero de tal modo que hace depender esta fecundidad, más que nunca, de la encarnación en la Iglesia de la unidad en el amor de la Trinidad ("para que sean uno, como nosotros somos uno").

Cuando Jesús dice que está "glorificado" en la Iglesia (17,10), ve que ha conseguido revelar el amor del Padre de tal manera que los hombres lo han aceptado (17,6-8). El amor divino ha echado raíces en la tierra. Y cuando toma esta fe todavía imperfecta y la consagra mediante su propio sacrificio, de modo que también ella recibe el mismo carácter de sacrificada (17,17.19), su intención no es vanagloriarse de su sufrimiento y muerte, sino sólo llevar a plenitud en el mundo el amor del Padre que lo consume.[10] Por eso toda alabanza se remite al Padre: "En esto es glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto y (así) seáis mis discípulos" (15,8). Porque el amor trinitario es indivisible, como indivisible es la obediencia de Cristo. Se trata siempre de "todo": "Todo lo que tiene el Padre, mío es" (16,15); "Todo lo ha entregado en manos del Hijo" (3,35). Con esta triple puesta en escena del *kabod-momentum* de la Cruz de Jesús -a través del Padre, a través del Espíritu, a través de la Iglesia- como *kabod-gloria*, se ha trazado todo el horizonte del sentido de la cifra δόξα en el Nuevo Testamento. Δόξα significa, no varias realidades, sino una sola realidad en diferentes aspectos. Esta única realidad se revela, en la interpretación final de Juan, como el amor trinitario eterno que ha venido al mundo. Es verdad que en un pasaje se habla de la gloria eterna del Hijo con el Padre antes de que el mundo fuera hecho, cuando el Hijo pide al Padre poder recibirla de nuevo (17,5); pero el contexto del Evangelio de Juan en su conjunto muestra que no se trata de la mera restauración de un estado original, sino más bien de la integración del amor obediente, vivido en la separación emprendida

para traer la salvación, en la intimidad original y el "gozo perfecto" de la morada mutua del Padre y el Hijo. A esta integración pertenece esencialmente la petición final, que atrae también a la Iglesia y al mundo redimido a la luz del amor trinitario: "Padre, quiero que los que me has dado estén donde yo estoy, para que vean la gloria que me has dado, *porque* me has amado desde antes de la fundación del mundo" (17,24). La conjunción "porque" muestra que la gloria reside en el amor del Padre, y que los que pertenecen al Hijo deben verle consumido por el amor del Padre, lo cual sólo es posible si ellos mismos son consumidos por el amor del Hijo. Los aspectos individuales hacen sombra a este punto último: algo de esta ultimidad brilla ya a través de la existencia terrena de Jesús, y puede ser reconocido por los ojos de la fe en una auténtica percepción objetiva (αἴσθησις): 'Hemos visto su gloria' (1,14); 'reveló su gloria (en Caná)' (2,11), 'la gloria de Dios' se 've' en el milagro de Lázaro (11,4, 40); sin embargo, durante este período, Jesús 'aún no está glorificado' (7,39). Así pues, la δόξα sigue siendo escatológica, pero está presente prolépticamente en la humildad y el ocultamiento. Y así como hay una anticipación objetiva de la δόξα como gloria, en el ímpetu de la obediencia de Jesús y en la sublimidad de toda su manifestación, así también hay una proyección subjetiva de la luz de la gloria públicamente revelada, desde la fe pascual de la Iglesia, sobre el ocultamiento de aquel que se humilló. La hora viene y ya está aquí" (4,23; 5,25; 16,32), habla de ambas cosas a la vez, mirando hacia delante con el Jesús terrenal y hacia atrás desde el período de la Iglesia. Al principio de este capítulo señalamos las diversas gradaciones que se encuentran dentro de un significado fundamental, desde la señorialidad en el poder (en la creación), pasando por la sublimidad (en la obra de la reconciliación), hasta la gloria (en la irrupción definitiva de la redención), y de forma similar a la gradación (con diversas transiciones, pero una gradación definida que no debe aplanarse) entre impulso ('poder') y resplandor ('luz'). Así, δόξα, a sigue siendo un "trascendental" de la revelación divina, presente en todas las fases y estratos. Sin embargo, como se hizo para la teología de la antigua alianza, ahora debemos extraer el concepto de su significado abstracto formal y llenarlo con el contenido del acontecimiento de la revelación que concreta la "gloria" en el Nuevo Testamento.

Para ello, tenemos que abandonar de nuevo el punto de llegada exclusivamente joánico, que hemos elegido como punto de partida, e

introducir en el debate toda la gama de teologías del Nuevo Testamento11.

Un último punto queda claro en el presente capítulo: la glorificación de Cristo es, en el nivel más profundo, una cuestión de *verdad* del cristianismo. La triple glorificación por el Padre, el Espíritu y la Iglesia de su obediencia que llegó hasta la Cruz es cada vez la prueba de lo que fue verdaderamente esta obediencia. Si el crucificado no ha resucitado, "vuestra fe es vana" (ματαία 1 Cor 15,17). A partir de aquí, se puede decir que la preocupación central de una estética teológica debe ser la correspondencia entre obediencia y amor, entre el vaciarse de sí mismo en lo oculto y el ser elevado a lo manifiesto ("justificado en el Espíritu, visto de los ángeles, proclamado a los pueblos, creído en el mundo, exaltado en la gloria", 1 Tim 3,16).16); porque de este modo la estética teológica se basaría en último término en la perfecta proporción que Cristo, por su obediencia, ha establecido de una vez para siempre entre el cielo y la tierra y entre la voluntad del Padre en el cielo y su propia voluntad en la tierra, proporción que se manifiesta continuamente en la vindicación interpretativa del Padre, del Espíritu y de la Iglesia. El centro y el objeto propio de una doctrina sobre lo que es teológicamente bello estaría, pues, en este equilibrio, realizado mediante la obediencia creadora, entre Dios y el mundo y, por tanto, entre el arquetipo (del Antiguo Testamento) (Dios) y la imagen y semejanza creatural (el hombre); lo teológicamente bello incluiría en sí tanto la verdad teológica (en el sentido del Antiguo Testamento y de Juan) como, por tanto, también la bondad (que reside en la justificación de Dios en el hombre y del hombre en Dios). Contra esto, hay que decir que Cristo mismo no *controla* en ninguna parte su propia glorificación, es decir, la relación entre su obediencia al Padre y su propia gloria, sino que se confía de una vez por todas, en lo que concierne a su glorificación, en la oración al Padre, de quien el Espíritu sale a la Iglesia y al mundo para realizar la convicción, la vindicación y la glorificación. Se puede decir, además, que la obediencia de Cristo nunca reflexiona sobre su propio valor ni sobre su resultado adecuado; esto no significa que Cristo en la tierra no tuviera conciencia de su exaltación futura, sino que su preocupación no era la relación entre las dos etapas de obediencia y exaltación, sino sólo su transparencia, al Padre y para el Padre. Esta transparencia se realiza tanto en su afirmación y en su autoridad, que son la representación autorizada del Padre, como en toda su pobreza y en su autoabandono, que liberan todo el espacio para que el Padre

actúe en él. Ambos son uno: pero sólo el segundo puede mostrar que el primero es auténtico, como el amor. La gloria del Padre puede hacerse presente "sustancialmente" a través de ambos en el Hijo encarnado.[12] De este modo, la estética teológica se transpone del cristocentrismo a un teocentrismo final (trinitario), en el que, por supuesto, el Espíritu Santo también recibe un lugar central como el que efectúa la mutua inhabitación en el amor entre Cristo y el Padre: el Espíritu Santo es la identidad personal de la distinción personal en la Divinidad.

Al pasar ahora a describir el contenido de la cifra "gloria" en el Nuevo Testamento, es necesario tomar el camino del teocentrismo al cristocentrismo: es la mejor garantía del carácter teológico de esta estética, que correría el riesgo de quedarse anclada en una enseñanza cuasi filosófica sobre la proporción, si tomáramos el camino inverso.[13]

2. LA SUSTANCIA DE LA GLORIA

a. Esencia y palabra

En el despliegue que hace Juan del núcleo trinitario del Nuevo Testamento δόξα Cristo se revela como el que tiene las llaves de este δόξα, como el "señor de la gloria" (κύριος τῆςς, 1 Cor 2.8). Sin embargo, para comprender cómo este centro *es* el centro, es necesario que midamos la periferia: de ahí que, en lo que sigue, intentemos abarcar la plenitud del contenido de la cifra δόξα -a Pablo le gusta hablar de la "plenitud de la gloria" (Rom 9,23; Ef 3,16; Flp 4,19; Col 1,27)- y concentrar nuestra atención en el punto medio. En todo esto tenemos que mostrar que incluso para nosotros, en nuestro propio período, esta cifra sigue siendo una realidad viva, comprensible y, de hecho, indispensable, que en ningún sentido tiene que ser desmitificada. Puesto que Juan incluye e interpreta todo el acontecimiento de la salvación en esta cifra, se integran en ella muchos aspectos que no se denominan explícitamente δόξα o δοξάζειν en el resto del Nuevo Testamento; de este modo se hace brillar la luz oculta en ellos. No es menos cierto que las interpretaciones cada vez más diversas de δόξα, a en la época del judaísmo, que -como gloria celestial, gloria cósmica y gloria mesiánica escatológica- encajan en torno a un nuevo centro. El centrado en el Nuevo Testamento de toda δόξα en la creación y en la historia de la salvación en el foco más íntimo puede verse en 2 Cor 4,6: 'Es el mismo Dios que dijo: "Brille la luz de las tinieblas", el que ha brillado en nuestros corazones, para darnos el conocimiento de la gloria de Dios en la *faz* de Cristo.' Aquí, al final, ya no se trata de "palabra", ni de "imagen", sino de "rostro": un rostro que es, sin duda alguna, un rostro humano (como antes, un rayo de la gloria de Dios se posó sobre el rostro de Moisés; 2 Cor 3,13.15), pero el rostro del Kyrios (3,18), es decir, sustancialmente suyo como Hijo preexistente (2 Cor 8,9).[1]

1. Pero, ¿cómo podemos comprender mejor lo que se dice que aparece en su rostro? Antes de comenzar, debemos recordar que el Hijo, que revela al Padre como su "palabra", es esencialmente una palabra que ora al Padre, haciéndole peticiones sólo en adoración, y dándole gracias. No es "palabra" en el sentido de que controle sustancialmente

el objeto de sus palabras, pues "el Padre es mayor que yo" (Jn 14,28). La "oración incesante" (1 Tes 5,17) de los cristianos es un intento de imitar la actitud del Verbo. En primer lugar, es necesario despojarse de todas las palabras sobre la gloria de Dios que se limitan a hacer afirmaciones desapasionadas, para dejar espacio a la palabra única que, mediante la obediencia absoluta, se convierte en el lugar donde la gloria puede expresarse. Todo lo demás, ya sea palabra o hecho o milagro, es signo (σημεῖον) y parábola (παροιμία). H. Kittel tiene razón al decir que el empleo de la cifra en Pablo se "adquiere a costa de un grado de falta de claridad nunca antes alcanzado"; Pablo "se agarra con tanta audacia a lo inefable, que es para él no sólo un concepto central, sino al mismo tiempo un concepto límite". Transmite, como experiencia concreta de la gracia de Dios que nos ha sido concedida, 'la impresión más sorprendente de la infinitud del Omnipotente'; y así, en comparación con todos los usos anteriores del concepto, la expresión 'la gloria de Dios' se convierte aquí 'a la vez en la más rica en contenido, y en algo que trasciende todo contenido'.[2] Δ όξα, a es la divinidad de Dios tal como se da a conocer libremente. El hecho de que se *dé a* conocer significa que se ha colocado dentro de una forma expresiva; pero el hecho de que se dé a conocer significa que en el mismo acto irrumpe a través de toda forma. Este acto de ruptura de lazos tan finitos hace de Dios, en toda religión y mística que no sea la de la Biblia, lo inefable, ante lo cual las palabras sólo pueden balbucear y al final (en una teología finalmente apofática) deben callar. La paradoja de la revelación bíblica es que lo inefable *como tal* se ha puesto en la palabra: esto proclama su sublime libertad y poder, pero también el terrorífico peligro de que la palabra, allí donde deje de ser palabra de oración, olvide la inefabilidad de Dios y se absolutice como *logos* humano en lógica filosófica o filología.[3] Al mismo tiempo, la criatura intelectual (sobre la que se posa un rayo de la gloria eterna: Sal 8,6) lleva en sí misma algo de esta estructura del ser absoluto: su libre autoexpresión y entrega es capaz de revelarse y otorgarse, pero siempre de tal manera que las costas de lo que se muestra y expresa permanecen intactas: la inalienabilidad de la libertad y, con ello, la inagotabilidad del misterio personal. Debemos seguir el camino de esta "imagen" creatural para llegar al arquetipo. La Biblia es totalmente una palabra de Dios, una palabra determinada, que encuentra y desafía; sin embargo, la Biblia es una palabra de lo inefable, una palabra que gira sin cesar en torno a su sujeto en perífrasis. Nadie ha visto jamás a Dios (Jn 1,18; 6,46; 1 Jn 4,12; 1 Tim

6,16), aparte del Hijo que está en el seno del Padre; es siempre el resplandor de lo indecible lo que veremos en el rostro del Hijo (Jn 17,24; Ap 22,4) y veremos así al inefable "tal como es" (1 Jn 3,2), "cara a cara" (1 Cor 13,12). Las palabras habladas de Jesús callan mucho antes de que haya pronunciado lo que más le importa (Jn 16,12); ¿con qué "palabras" interpretará esto el Espíritu a los discípulos? Pablo recibe en el origen de la revelación "palabras indecibles, que a un hombre le está prohibido pronunciar" (2 Co 12,4), no por una prohibición cultual, sino por una ley del ser. La acción de gracias que el Apóstol hace a Dios por sus 'dones indecibles' (ἀνεκδιήγητοςά, 2 Cor 9,15) abarcará la totalidad de la revelación de Cristo. Así, existen incluso en el Nuevo Testamento analogías con la "iniciación" cúltica (Flp 3,12.15; Hb 2,10; 5,9, etc.), pero el misterio en el que se es iniciado es un único misterio, el del amor entre el Padre y el Hijo (Jn 17,23).[4] Así pues, no hay que prestar atención unilateralmente a la forma de la Biblia como palabra, sino sobre todo a las "vías de acercamiento" a Dios indicadas por la Biblia: la filialidad (que, en sus ángeles, "ve siempre el rostro de Dios", Mt 18,10), la sencillez (a la que sólo se revela la simplicidad indivisible de Dios, Mt 11.25), la paz ("que supera todo concepto", Flp 4,7; cf. 1 Jn 3,20; Lc 19,38; Rm 2,10), la oración (que anhela en el Espíritu "con gemidos indecibles" la gloria de Dios, Rm 8,26), la alegría (que ya ahora es "indecible" y "glorificada", pues mira al don definitivo de Dios, 1 Pe 1.8; *cf.* 1 Tes 2,20), acción de gracias por el "inefable don de la gracia" de Dios (2 Co 9,15), perspicacia (pero una perspicacia que comprende que el amor de Dios "superará siempre toda perspicacia" del hombre, Ef 3,20). Aquí está el cumplimiento "sobreabundante" de lo que había en el Antiguo Testamento: "*¿Podéis* descubrir las cosas profundas de Dios? ¿Puedes descubrir los límites del Todopoderoso? Es más alto que el cielo, ¿qué puedes hacer? Más profundo que el Seol, ¿qué puedes saber? Su medida es más larga que la tierra y más ancha que el mar" (Job 11.7-9). Nunca se puede olvidar que la Biblia pasa continuamente a la dicción poética, y llega a su final, en el último libro, enteramente en imágenes: en la alabanza del Cielo cantada "sin interrupción, día y noche", con el acompañamiento de "arpas de Dios" (Ap 15,3.2), en arroyos de gracia, árboles de vida, "humo de la gloria y el poder divinos" (15,8), "vasos de oro llenos de gloria y poder divinos" (15,8).8), "vasos de oro llenos de incienso" (5.8), el resplandor de todas las piedras preciosas del mundo y la geometría perfecta de la "ciudad santa" (21.15 y ss.), y también en frescos de

batallas y desastres, en uno de los lamentos más grandiosos de la literatura universal, el lamento por el derrocamiento de Babilonia (18.924). Y en los primeros libros, el mundo de imágenes creado por Jesús en sus parábolas se extiende, junto con las imágenes que revisten la narración de su infancia y gran parte de su obra y sufrimiento, como la expresión más adecuada para éstas. No porque la Palabra de Dios sea exclusivamente poesía y lenguaje pictórico, sino sobre todo porque la forma verbal de la Biblia es la única adecuada para todo lo que dice el Hijo y Verbo de Dios acerca de Dios Padre, y para todo lo que está habitado por la divinidad (o gloria) de Dios; está más allá tanto de la prosa como de la poesía y de todos los "géneros literarios" de los que hace uso como discurso humano.

2. *El* Dios de la Biblia no es ni un *tremendum* ni un *fascinosum*, sino ante todo un *adorandum*.[5] Él es y sigue siendo el indecible origen primero del que surge todo lo que existe, todo lo que es bueno y lleno de gracia: es el Padre que sólo da dones buenos (Lc 11,13). Pero, como el que vive y es libre, está presente en sus criaturas y dones de tal modo que se distancia de ellos para dejarles un espacio de libertad. Por eso, su poder, divinidad, sabiduría y radiante majestad llenan el universo y pueden ser percibidos por los seres intelectuales (Rom 1,19.20.23; 1 Cor 1,21); pero, al mismo tiempo, permiten la libertad de reconocer o no la majestuosa libertad de Dios (Rom 1,21). Como "santo", Dios da a conocer especialmente su divinidad en su carácter supramundano separado del mundo; como "glorioso", da a conocer tanto su "estar presente" en el mundo como, unido a ello, su superioridad soberana sobre el mundo. Precisamente esta interacción de la inmanencia del poder y la sabiduría de Dios en todo lo que existe en el mundo, y su trascendencia sobre las criaturas (como creador libre que sigue siendo libre), que reciben así un espacio para su propia existencia y libertad, es el fundamento del fidget bíblico; y precisamente esta elevación libre por encima de lo que no es Dios da a Dios de nuevo la libertad de revelarse personalmente en su divinidad libre -en el "Verbo"- a lo que no es Dios. Así pues, la distinción aquí no es entre un fundamento y lo que fundamenta (pues un fundamento puede expresarse completamente en lo que se basa en él), sino más bien entre la creación libre (como puesta libre de la existencia que no es Dios) y el don libre de Dios (que es el fundamento de su ser) a la criatura libre. La teología ha llamado a esto la distinción entre lo "natural" y lo "sobrenatural"; nunca es totalmente reducible. Como se ha sugerido anteriormente[6] , se puede llamar "soberanía" o "majestad" a la

inmanencia de la divinidad de Dios en el mundo; se puede llamar "sublimidad" o "dignidad" a su permanente y libre elevación por encima del mundo, a la que se debe "honor" y adoración; y, finalmente, se puede llamar "gloria", en el sentido más fuerte, al libre giro de su divinidad personal hacia la criatura. Esta gloria puede seguir ascendiendo en la dispensación de la salvación, desde la dirección de Dios, que en Él será siempre creativamente activa (*dabar* como palabra y obra), pasando por la creación de su imagen (εἰκν, ὁμοίωμα) que arraiga en el orden creado, hasta la expresión definitiva (χαρακτήρ) de su "rostro" invisible (*panim*) en el rostro visible de Cristo.

Hay una sucesión de variaciones entre la majestad del creador en el círculo de sus criaturas, y la sublimidad de su elevación por encima de ellas que le deja plena libertad para expresarse ante ellas; esto permite subsumirlo todo bajo la misma cifra de δόξα. Además de esto, en cada etapa hay una interpenetración (*circumittcessio*) de los diversos aspectos o "propiedades" de Dios, que no son separables, pero que ciertamente pueden distinguirse entre sí, y así deben separarse. Ya hemos visto cómo la *santidad* de Dios es distinta de su gloria, aunque también ésta (en su libre "sublimidad") apunta a la incapacidad de Dios para mezclarse con el mundo creado. La gloria y el *poder* están estrechamente unidos7 ; y no sólo el "poder eterno" (Rom 1,20) que se manifiesta en las criaturas corruptibles del tiempo, sino también -y mucho más- el poder mucho más asombroso de Dios de dar una expresión comprensible y adecuada a la absoluta alteridad de su ser en su "palabra" sobrenatural -revelación para el mundo. Esto significa que, sin dejar de ser el que es insondable, puede traspasar los límites de la "búsqueda" humana de Dios "con la esperanza de que lo tanteen y lo encuentren" (Hch 17,27), y puede establecer una palabra válida y finalmente definitiva sobre sí mismo. Este poder que habita en la gloria se ve más claramente allí donde la revelación de Dios tiene en cuenta, y supera, el alejamiento culpable del hombre, que había conducido a la 'pérdida de δόξα' para todos los pecadores'. (Rom 3,23): esto lo hace mediante el poder superior de su gracia (Rom 5,15.17.20s), pero de tal manera que este poder de la gracia se manifiesta en el acontecimiento de la Cruz como el puro impulso del juicio sobre el pecado. Dios muestra que este puro impulso es al mismo tiempo el poder absoluto de la gloria, cuando Él, como "Padre de la gloria", con "el poder de la fuerza de su poder" resucita a Jesús, muerto por todos los pecadores, para darnos a conocer así "la

inconmensurable grandeza de su poder" (Ef 1,17-20).8 Y si "la sabiduría de Dios y el poder de Dios" se revelan unidos en la cruz y la resurrección (1 Co 1,24), también la gloria y la *sabiduría* están unidas y se compenetran (como ya decía la tradición procedente del "Libro de la Sabiduría"), sobre todo cuando se trata de crecer en sabiduría hasta el conocimiento de la gloria (Col 1,27s; Ef 1,18s; *cf*. Ap 7,12). La "multiforme sabiduría de Dios" (Ef 3,10) en su plan de salvación es materialmente una con las múltiples formas en que su gloria está presente. Por último, la gloria y *la justicia* (o el ser justificado por Dios) deben también penetrarse mutuamente, porque Dios se muestra en su auténtica soberanía en el sentido más verdadero sólo cuando, mediante su justicia, libera a los que estaban destinados por naturaleza y *a fortiori* por el pecado a ser esclavos, que de hecho habían sido reducidos a la servidumbre, para que pudieran obtener "la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8,21).21): "A los que (Dios) justificó, también los glorificó" (Rm 8,30).9-Este repaso de las formas que adopta la expresión de la divinidad de Dios no hace sino confirmar lo que era de esperar desde el principio: Dios sólo se manifiesta en su unicidad a través de la revelación de su gracia gratuita, no sólo en presencia de las criaturas, sino para ellas y en ellas. Esta unicidad se demuestra especialmente conduciendo a las criaturas libres a una respuesta libre a su gloria, a la 'glorificación' (δόξάζειν) de la 'gloria' de Dios en la misma entrega ilimitada con la que Dios no ha retenido nada al dar parte de lo que es más absolutamente suyo (lo que es más 'divino'),

3. Sin embargo, en conclusión, debemos sostener que Dios que se revela en todas las propiedades de su ser, Dios que en su revelación está más allá del pensamiento y de la expresión humana, tiene siempre en su libertad absoluta y soberana la libertad de pronunciar una palabra. El hecho de que esta palabra se manifieste finalmente en Jesucristo como palabra de oración y de diálogo no altera en nada esta afirmación fundamental, que previene contra una doble incomprensión de la inefabilidad divina: contra la *sustitución* de la palabra, como auto expresión del ser divino, por un mero reflejo, una gloria meramente envolvente, que tendría con Dios el mismo tipo de relación que el Nous con el Uno (Tὀ 'Eν) en Plotino; y contra la *identificación de* la palabra con una *presencia* en última instancia sin palabras de lo inefable en el mundo, como el judaísmo de la Antigüedad tardía tendía cada vez más a hacer con la teología de *la shekina*, sustituyendo la palabra genuina por el "nombre" de Dios, y el

nombre, que tampoco era ya pronunciable, por la presencia. Por último, incluso la *shekina*, que ya no habitaba en el nuevo Templo, se convirtió en un concepto escatológico-mesiánico. La primera versión, que neutraliza la palabra (λόγος) a un reflejo secundario (δόξα) de lo inefable, se encuentra en Filón, en dependencia de la idea helenística de emanación. Aquí Moisés dice a Dios: "Considero que tu gloria son las potencias que están a tu alrededor como tu guardaespaldas".[10] Esto insufla nueva vida al arcaico significado griego de la palabra δόξα como "opinión" y mera "concepción mental": la "gloria" es la corona de las especulaciones que están en torno a la esencia divina;[11] el carácter dialéctico de la gloria en el Sinaí puede exhibirse de nuevo en su naturaleza cuestionable.[12] El modo neoplatónico de subrayar la insondabilidad de Dios puede persistir desde Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio hasta el Palamitismo, con su separación entre la esencia y las propiedades o formas de expresión de Dios.

Pero ambas sustituciones de la Palabra bíblica subestiman la libertad de Dios para crear por sí mismo una expresión válida de su incomprensibilidad. El punto de partida de su pensamiento está en modelos extrabíblicos, que tienen una validez cuando se aplican a la relación con Dios del hombre natural (Hch 17,27), y tal vez para la etapa de la "gloria en la creación", pero se quedan bastante cortos ante la mayor incomprensibilidad de un darse a conocer por Dios. Palabra" expresa el poder de Dios de revelar lo que hay en sí mismo a los demás -esto es libre, y por eso hasta ahora estaba oculto- y de hacérselo accesible como un don. En este sentido amplio (análogo) y no unívocamente filológico, la historia de la salvación de Dios y su puesta por escrito es la palabra de Dios.[13] De ello se deduce que Dios no pide primero la vista, sino la fe (la escucha), de una persona a otra -de ahí la prohibición de imágenes en el Antiguo Testamento-; pero que, al mismo tiempo, atestigua la credibilidad de sus palabras con hechos (la *magnalia Dei*, sobre todo la liberación del pueblo "con brazo poderoso" de la servidumbre de Egipto). En esta palabra activa, Dios se revela a sí mismo mucho más profundamente que en cualquier imagen que pudiera haber esbozado o construido, pues tales imágenes sólo pueden ofrecer una gloria intramundana como símbolo de la gloria de Dios que se representa. Si Dios ha logrado para sí su alabanza fundamental a través de su Palabra, entonces las "imágenes" humanas (por ejemplo, en el "arte religioso") pueden ocupar su lugar en el coro de la alabanza de Dios, pero sólo permanecen en la verdad mientras tomen su dirección de la imagen primaria de la

autoexpresión divina. En este sentido, la literatura sapiencial puede situar la σοφία y la λόγος, en la relación más estrecha con la δόξα de Dios, sin hipostasiar de tal modo a una de ellas que dejaría de ser la libre autoexpresión del Dios que actúa y se ofrece (por la alianza). Sólo a partir de este punto el puente conduce a la expresión neotestamentaria de que la Palabra de Dios se hace, en Jesucristo, hombre y, por tanto, "imagen": la prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento había pasado por encima de la esfera de las imágenes y las había dejado fuera, para que Dios pudiera establecer por sí mismo su imagen válida en el mundo[14].

b. Apariencia e imagen

1. El hecho de que la Palabra de Dios se hiciera carne, pasando así de una palabra predominantemente audible que requería el oído de la obediencia a una palabra visible, no carece de preparación en el Antiguo Testamento, en la medida en que el Yo invisible de Dios hablaba y establecía para sí una cuasi-forma en la perceptibilidad de su *kabod*, dondequiera y comoquiera que ésta apareciera o fuera conceptualizada. Israel nunca confundió esta cuasi-forma con una auto-presentación mítica en el nivel natural del Dios exaltado por encima del mundo; siempre fue una señal que apuntaba a lo decisivo, la Palabra soberana del Dios todopoderoso[1]. Si se quería dejar atrás la posición del Antiguo Testamento, sin que ello supusiera en modo alguno un menoscabo, entonces la "aparición" del Verbo, su "hacerse imagen" en la visibilidad de la "carne" humana (es decir, de la existencia humana), debía comprender en sí misma la plena libertad y la plena personalidad del Verbo activo de Yahvé. En último análisis, sólo el misterio de la Trinidad permite concebir ese acto de trascendencia sin pérdida: la Palabra de Dios (el Padre) es tan personal que ella misma es una persona; pero como Dios es tan esencialmente una con el Padre, y como hombre tan transparente al Padre en la obediencia, que se convierte en la presencia visible del actuar y hablar de Dios en el mundo.

Si es necesario recurrir a categorías nuevas, helenísticas, para expresar este acto de trascendencia, esto sólo puede ocurrir desarraigándolas de su propio suelo nativo y preparándolas de tal modo que puedan expresar lo que hay de único en el acontecimiento de Cristo. En sí mismas, categorías como "apariencia" e "imagen" no tienen la potencia necesaria para expresar un acto personal que es

íntimamente un acto libre. Por supuesto, en el paganismo hay "apariciones", teofanías o epifanías de los dioses, ya sean únicas e inesperadas o reguladas en el culto[2] ; estas últimas pueden adoptar la forma de signos simbólicos, o bien ser totales.[3] Pero éstas no tienen en ninguna parte el impulso de una palabra divina que exige el arrepentimiento del corazón y la fe. En un uso derivado, las características y los títulos que pertenecen a las epifanías pasan a los gobernantes.[4] Si el concepto de imagen (εἰκών) recibe una significación central a través de la doctrina de las ideas de Platón, la idea dominante en el platonismo tardío[5] (ante todo en el libro de Jámblico sobre los Misterios) es que las diversas clases y grados de dioses pueden presentarse corporalmente en imágenes claras y resplandecientes; En Proclus, el dios conserva la libertad de encarnarse en una u otra forma según la capacidad de percepción del místico, pues en estos últimos tipos de platonismo postcristiano se trata principalmente de un misticismo mágico. Y aquí, en todas partes, hay elementos de brillo y luz en primer plano. La palabra "epifanía" y palabras afines (φάσις, salida de las estrellas; φαντασία, φάντασμα, aparición; φανερόν, visible; φανερόω aparezco; etc.) pertenecen a la raíz indogermánica *bhā*: brillar, centellear.

En el Nuevo Testamento, la palabra "epifanía" se utiliza muy raramente. Pablo la utiliza una vez, para caracterizar más intensamente el regreso de Cristo (Cristo destruirá a Satanás "mediante la epifanía de su parusía", 2 Tes 2,8), y las Pastorales retoman este uso creativo del lenguaje que procede de la feliz inspiración de Pablo,[6] utilizando la palabra cinco veces -predominantemente para la segunda venida de Cristo (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13)-, pero también para su primera venida (2 Tim 1,10).14; 2 Tim 4.1, 8; Tit 2.13), pero también para su primera venida (2 Tim 1.10), hasta que finalmente el lenguaje del culto diferenció entre "epifanía" para la primera venida y "parusía" para la segunda. Pero la palabra no está aislada: se encuentra en una amplia red de verbos y sustantivos de aparecer, mostrar, (auto)revelarse, ver, que en parte tienen la misma raíz (vg, el frecuente φανεροῦν, sobre todo en su uso joánico como expresión básica de la aparición de Dios en la tierra; Tit 2.11, 'la gracia de Dios' tiene 'aparecido', ἐπεφάνη), y en parte tienen otras raíces (como las palabras para 'revelación', ἀποκαλύπτεσθαι, γνωρίζειν, y δηλοῦν, o la palabra para mostrar, δεικνύναι, que siempre remite a Dios cuando se usa con 'obras' o 'signos'; por último, la expresión de hacerse visible, ὤφθη).

El punto central en torno al cual giran estas palabras es el misterio de la Encarnación del Verbo; en Pablo, esto se expresa, utilizando el grupo de palabras apocalípticas, más como una revelación del misterio final, que hasta entonces se había mantenido oculto en Dios, mientras que en Juan se expone, utilizando el grupo de palabras propio de las epifanías, más como una aparición de la vida y la luz divinas. Para ninguno de los escritores del Nuevo Testamento, se trata de una insistencia aislada en los acontecimientos de la vida de Jesús que podrían compararse, desde el punto de vista de la historia de las religiones, con las epifanías de los dioses -el bautismo y la transfiguración-, lo que los separaría de los demás acontecimientos históricos; nunca se les denomina epifanías, y sólo en un segundo momento[7] se les pone en relación con las teofanías del Antiguo Testamento. Cuando la Encarnación pone un nuevo acento en el "ver",[8] esto no relega al "oír" a un segundo plano; la razón de ello no puede darse ni en términos puramente filológicos ni psicológicos, sino sólo teológicos, pues lo que aparece y se hace visible es en su totalidad[9] "palabra": todo en el que aparece es una dirección intensificada, como gracia y como exigencia. Si la teofanía en la *kabod* en la antigua alianza era el preludio y la señal de la revelación venidera del Verbo, en la nueva alianza 'la epifanía misma exige 'la decisión',[10] porque aparecer y palabra coinciden fundamentalmente. Incluso en presencia de las apariciones de Jesús resucitado, es posible dudar[11] , y esto es señal de que exigen la fe en el acto mismo de ver; y por eso Juan puede exigir un acto de fe (para la segunda generación) incluso en la condición de no ver, pues en última instancia la aceptación de la palabra que aparece es más (para todas las generaciones) que un acto físico de mirar un objeto, sino que es más bien un 'conocer' en el que el oír y el ver se integran para formar una unidad inseparable[12].

Las "epifanías" de la Palabra hecha hombre, precisamente porque sitúan generalmente a los hombres ante la decisión de la fe, casi nunca adquieren el carácter de lo "sobrehumano" que era propio de la *kabod* del Sinaí (o epifanía en la tempestad) en la antigua alianza, con su ímpetu arrollador. Este impulso se hace sentir en la transfiguración, donde el objetivo no es la decisión de los testigos, sino la revelación de la personalidad oculta de aquel que ahora se adelanta a su sufrimiento; en Damasco, donde se trata del acto absoluto de la gracia en la elección de Saulo, que es elegido sin que se lo pidan (cf. 1 Co 9,16s); y en el arrollamiento del Anticristo mediante la epifanía escatológica del Señor (2 Ts 2,810). Cuando se evoca *la kabod* del

Sinaí - "fuego abrasador, tinieblas, oscuridad, tempestad, sonido de trompeta y una voz cuyas palabras hacían que los oyentes suplicasen que no se les hablase más", "tan aterradora era la visión que Moisés dijo: "Tiemblo de miedo"" (Heb 12,18-21)-, no se hace para esbozar la imagen de un cumplimiento correspondiente en el Nuevo Testamento. En lugar del Sinaí, la nueva *kabod* es la "Jerusalén celestial" como "ciudad del Dios vivo", habitada por los ángeles, las almas de los justos que se han perfeccionado y por Jesús, el mediador que trae la nueva alianza y la aspersión (de toda la ciudad) con su sangre (*ibid.*, 12.22-24). La epifanía final y δόξα de la Palabra de Dios se difunde a partir del acontecimiento de la Cruz.[13]

En todo el Nuevo Testamento, el acento principal recae en la interrelación entre revelación y amor. La revelación puede llamarse epifanía, o recibir otro nombre, , pero es el don perfecto de sí mismo de "la bondad y el amor de Dios, nuestro Salvador" (Tt 3,4): sólo éste es el contenido de la Palabra audible y visible, a la que el hombre responde con el don de sí mismo en la fe amorosa. Aquí es la primera epifanía, todavía oculta, la que enciende en los creyentes el amor activo que es también anhelo de la segunda epifanía. Por nombrar sólo los pasajes que hablan explícitamente de "epifanía": ya en 2 Tes 2,10 leemos que los que no han hecho suyo "el amor de la verdad", que les habría salvado, "perecerán" a la vuelta del Señor; 1 Tim 6,11ss. exhorta al discípulo a una vida en "justicia, piedad, fe, amor, constancia y mansedumbre" que mira a la epifanía del Señor. En 2 Tim 1,7 y siguientes, la llamada de Dios a una vida de testimonio en el poder divino, el amor y el dominio de sí mismo se revela simultáneamente con la primera aparición de Jesús: sobre la base de la obra de redención que Él ha realizado, esta vida de testimonio puede desarrollarse en la seguridad de la esperanza en "aquel Día", la segunda venida (1,12). Epifanía" significa aquí la aparición histórica de Jesús, pero "ésta no pertenece sólo al pasado: está orientada esencialmente a la segunda aparición, que requiere para su propia revelación "[14] , y el tiempo que media entre las dos apariciones está ocupado por la lucha cristiana por el Evangelio. 2 Tim 4.1-8 entiende claramente la vida de testimonio del Apóstol como una vida que tiene su meta en 'ser ofrecida' (4.5), basada en un 'amor' a la epifanía de Jesús (4.8). Según Tit 2,13s, es un anhelo en espera (προσδεχόμνοι) de la 'esperanza bienaventurada, la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nosotros'.[15] Parece que el propósito de la primera aparición con la

entrega de Dios en la Cruz era cambiar la existencia de los que han 'visto' esto en una llama que arde por la aparición final: '¡Maranatha! Ven, Señor" (1 Co 16,22; Ap 22,17).

En el conjunto del Nuevo Testamento, es la comprensión joánica de la epifanía (cualesquiera que sean las modificaciones en la terminología) la que tiene la última palabra: es el "Verbo" y el acto del amor de Dios por el mundo (Jn 3,16; 1 Jn 3,16) lo que ha entrado en la visibilidad de la existencia de Jesús desde la "luz inaccesible" de Dios Padre (1 Tm 6,16). Nada más se ha hecho visible en esta epifanía. Esta interpretación es exclusiva del cristianismo; se opone por sí sola al contenido de los conceptos mitológicos y filosóficos de epifanía en el mundo antiguo, e incluso a la idea de un carácter universalmente teofánico de la existencia del mundo; pero cumple las promesas de la antigua alianza, que daban la perspectiva de la revelación de la gloria de Dios en los últimos tiempos.

El himno cristiano primitivo de seis versos de 1 Tim 3,16 pretende testimoniar explícitamente la fe unánime (ὁμολογουμένως) de la "iglesia del Dios vivo", en cuanto que ésta es la "columna y baluarte de la verdad", en el "gran misterio de nuestra religión", misterio que es sólo Jesucristo, y que se engloba entre los dos términos "aparición" y "gloria". Las dimensiones del misterio se desarrollan en tres antítesis: 1. 'manifestado en la carne-vindicado en el Espíritu', que se refiere a la tensión entre el hombre histórico Jesús y su atestación como Verbo e Hijo de Dios no sólo en los milagros, sino sobre todo a través de la Resurrección (cf. Rm 1,4; 1 Pe 3,1). Rom 1,4; 1 Pe 3,18; Jn 16,10; cf. Mt 11,19; Lc 7,35); en el punto medio de esta tensión se encuentra la Cruz, pero todo el camino realizado en la carne se considera "manifestación" (en definitiva, manifestación del amor de Dios). 2. "Visto por los ángeles, predicado entre las naciones" introduce en la tensión entre el Cielo y la tierra el resultado objetivo de la primera tensión: la "justificación" del camino que llevó a la carne y a la Cruz se ve en el Cielo y se proclama universalmente en la tierra. 3. "Creído en el mundo-recibido en la gloria" va más allá para mostrar el resultado subjetivo (de las dos tensiones anteriores juntas): el anuncio entra en los corazones como fe, y la autojustificación del amor (trino) por medio del Espíritu toma la humanidad de Jesús (y con ella toda la dispensación de la salvación, que depende de esta humanidad) en la gloria esencial de Dios. La teología sinóptica, la teología paulina y la teología joánica confluyen aquí.

2. Las expresiones que hablan de epifanía se refieren más bien al acto

de aparecer; las expresiones que hablan de *imagen* (εἰκών) y las palabras más o menos sinónimas utilizadas con ellas hablan más bien del resultado de aparecer[1]. Tales sinónimos son ὁμοίωμα, ὁμοίωσις, (semejanza, similitud; usado junto con εἰκών en Rom 1,23; Fil 2,7, 'habiendo recibido la misma forma que los hombres'), σχῆμα (figura, forma de apariencia; usado en Fil 2.7 de Cristo como hombre, y en 1 Cor 7.31 del mundo), χαρακτήρ (huella, luego más generalmente, impresión, carácter particular, apariencia externa: en Heb 1.3, Cristo es descrito como la huella de la sustancia de Dios), μορφή (forma, apariencia, pero también más generalmente, modo de ser: usado en Flp 2,7 de la forma divina y humana y del modo de ser de Cristo; *cf.* Mc 16,12); ἀπαύγασμα también (resplandor: usado de Cristo en Heb 1,3) pertenece a este grupo. Cuando se dice que Cristo es la imagen (epifánica) del Dios invisible, no se alude tanto a Gen 1,26s, (el hombre como semejanza de Dios), sino más bien a afirmaciones del Libro de la Sabiduría; este libro tiene ciertamente un trasfondo de platonismo y estoicismo en su descripción de Sophia, pero este trasfondo -como otros estadios preliminares extrabíblicos- no tiene un peso decisivo en las afirmaciones del Nuevo Testamento. Aquí, si en alguna parte, uno no debe interpretar los textos en una dirección contraria a su flujo, sino que debe seguir la corriente como lo hace para el acontecimiento de Cristo. Aun suponiendo que hubiera un modelo precristiano detrás del himno de Col 1,15-20, Pablo le ha dado una interpretación decisiva canalizando las afirmaciones en una dirección eclesiológica y soteriológica; es más, lo ha asumido todo (en 1,13) bajo la descripción de Cristo como "el Hijo de su amor".[2]

Para ver la amplia imbricación de estos conceptos en la Antigüedad tardía, basta considerar la lista de afirmaciones en Sb 7.25s. sobre la Sabiduría preexistente de Dios que es inmanente en el mundo: ella es 'exhalación (ἀτμίς) del poder divino, emanación pura (ἀπόρρια) de la gloria omnipotente (δόξα), . . resplandor (ἀπαύγασμα) de la luz eterna, espejo inmaculado (ἔσοπτρον) del obrar divino, e imagen (εἰκών) de su bondad". En otro lugar se la llama la ἀρχή (principio) de los caminos de Dios en sus obras (Prov 8,22) y la artífice de todas las obras (τεχνῖτις, Sab 8,21). Es cierto que el Libro de la Sabiduría tiene su lugar en toda una corriente de especulaciones judeo-helenísticas sobre (cuasi-) hipóstasis mediadoras entre Dios y el mundo; Filón nombra, además de la Sabiduría, al Logos, al Pneuma y también al hombre celeste. Y detrás de estas especulaciones se encuentra el accidentado curso que toma en la historia de las ideas el

concepto de "imagen" después de Platón: al principio es "copia", pero cuando, por ejemplo, en la *República* (y más tarde en Plutarco y en otros lugares) el sol se convierte en la imagen del sumo bien invisible, entonces la copia adquiere por su parte un resplandor creador tan poderoso (de ahí la proximidad de εἰκών y δόξα: Sab 7,25s; *cf.* 1 Cor 11,7; Rom 8,29; Heb 1,3; *cf.* 2 Cor 4,4 con 4,6 y 3,18)[3] que a su vez se convierte en el arquetipo de lo que está dentro del mundo. Finalmente, en *Timeo* 92c, el cosmos en su conjunto se convierte en la más perfecta "imagen de lo espiritual", se convierte en "un dios que puede ser percibido... como unigénito". En Platón, esta imagen es predominantemente una imagen técnicamente "acabada", la obra de un "creador" que (en el mito) es libre, pero la relación se convierte en la de un dinamismo natural sobre todo en el estoicismo y más tarde en el neoplatonismo: la "imagen" es al mismo tiempo una emanación natural , con la posibilidad bien de una subordinación (de modo que la "imagen" es más pobre que el arquetipo, y sirve sobre todo para mediar entre el Dios invisible, totalmente otro, y el mundo), bien de una identidad de sustancia (de modo que la "imagen" es sobre todo un "rayo enviado", o mejor aún un "espejo" naturalmente "transparente"). Encontramos también una mezcla o equiparación de ambos aspectos, como cuando Filón se apropia de estos puntos de partida intelectuales; su "filosofía existencial" recoge claves que pueden hacer comprensible a su entorno helenístico su comprensión veterotestamentaria de Dios - una comprensión, sin embargo, sustancialmente deshistorizada y etitizada, y que de hecho amenaza con despersonalizarse por la preponderancia de las etapas intermedias.

Las especulaciones cosmológicas sobre el devenir imagen del Dios sin imagen -por *tekhni* o por *physis*, en el mundo de las ideas o en el cosmos, en Sophia o en el Logos- produjeron una cosecha sorprendentemente fecunda para el pensamiento cristiano, al preparar un esquema de pensamiento que ofrecía al mismo tiempo la consustancialidad de la imagen con el arquetipo y la distinción "personal" de ambos: Esto se produce cuando, por primera vez, a partir de la personalidad del Jesús histórico y de su relación personal con el Padre, se ve que las (cuasi) hipóstasis de la antigua alianza saliente y su relación con el Dios que es la fuente de todo pueden entenderse en el sentido de una 'superposición personal' entre ellas. Pero este paso sólo puede darse cuando la relación entre el Padre y el Hijo se revela, desde el punto de vista de la soteriología, como el acto de amor del Padre en el Hijo: este acto sólo es accesible, en última instancia, a una

fe amorosa[4] , y para abarcar efectiva y completamente el mundo que ha de ser salvado, presupone el estatuto "cosmológico" de Cristo como imagen arquetípica frente a toda la creación (Jn 1,1-3; Heb 1,3; Col 1,15ss; Ef 1,10). No es como si la soteriología se hubiera apoderado de una especulación originalmente cosmológica sobre la "imagen" de una manera meramente externa, para darle un significado diferente mediante interpolaciones violentas y así hacerla suya; más bien, toda la εἰκών-cosmología es llevada a una transparencia trascendente que va más allá de sí misma en la reflexión sobre el amor de Dios que ha aparecido en Cristo y ha llevado su acto de entrega hasta la Cruz y el Infierno. De este modo, esta cosmología llega a su plenitud definitiva y ahora inequívoca; sólo así se le da su lugar seguro en la teología cristiana. En este proceso se mantiene la idea de que la "imagen" hace visible al ser fundamental invisible: "Felipe, el que me ve a mí, ve al Hijo" (Jn 14,9). Pero se abandona toda idea de una ocultación de Dios tras un iconostasio de hipóstasis, porque el Hijo no ofrece ninguna copia técnica ni emanación física ni icono estático del Padre: es en la obediencia sin límites del Hijo donde "aparece" el amor de entrega sin límites del Padre. Con ello se supera de nuevo todo el nivel de la imagen, porque desde el punto de vista terrenal, lo ilimitado del amor imagen en la Cruz y en el Infierno queda absolutamente oculto a la vista, y al quedar absolutamente oculto a la vista, hace "visible" la incomprensibilidad del amor divino del Padre.

Sólo ahora puede comprenderse más profundamente la estrecha relación entre εἰκών y δόξα en el Nuevo Testamento. Pues ahora puede verse no en términos de la prehistoria judía helenística de los conceptos, donde la imagen principal de Dios era a la vez el resplandor y la representación de su propia divinidad (más claramente en el símbolo del sol como θεὸς αἰσθητός,[5]) sino de una manera decisivamente neotestamentaria.[6] Por qué la 'gloria' de Cristo, que como tal no es una mera 'sombra anticipatoria' (Heb 8,5; 10,1), sino que es la 'verdadera imagen' (Heb 10,1; 2 Cor 4,4), es mucho mayor que la gloria de la antigua ley (2 Cor 3,9s.); por qué en lugar de 'imagen' se puede hablar igualmente de la 'gloria de Cristo' (4,4), 'la gloria de Dios en la faz de Cristo' (4,6)? ¿No es porque "todas las promesas de Dios han encontrado su Sí en él" (2 Cor 1,20), porque Dios ha reconciliado consigo al mundo "haciendo" a Cristo "pecado por nosotros" (5,18.21)? Lo que Pablo llama aquí "gloria" tiene su medida final neotestamentaria en lo que Juan ve como la gloria del amor divino que ha aparecido en Cristo. La prehistoria del concepto de

εἰκών no tiene "el menor interés especulativo" para Pablo;[7] por eso, cuando se dice que Cristo es la imagen de Dios, no se pone en duda su propia personalidad, ni la del Padre que se manifiesta personalmente en el Verbo hecho carne.

En este punto conviene decir unas palabras sobre *la "luz"* en el Nuevo Testamento. Las afirmaciones centrales desvían conscientemente la atención de la luz de la creación a la luz de la revelación, que es la única que importa (2 Cor 4,6). Todas las afirmaciones deben orientarse en esta dirección; tampoco aquí tienen importancia las analogías y las etapas previas en la historia de las religiones. Cuando Jesús se llama a sí mismo "la luz del mundo" (Jn 8,12; 3,19; 12,36.46), con un absolutismo que excluye otras luces, es porque es "enviado" y, por tanto, totalmente obediente a quien le ha enviado: "Dios, que es luz y en quien no hay tinieblas" (1 Jn 1,5). La apertura total de la obediencia ya ha hecho del enviado una "imagen", y ahora lo convierte en "luz"; así, los dos conceptos no se oponen entre sí, como lo informe y lo formado, pues en la Trinidad (en la diástasis de la Encarnación) se elevan por encima de esta oposición.[8] La fórmula "luz de la luz" toca la esencia,[9] y es análoga en su estructura a la afirmación de Jn 5.26 sobre la comunicación de la vida del Padre al Hijo; Juan acerca "luz" y "vida" (1.4b; 8.12b). De la actitud de los hombres ante esta luz se desprende claramente cuál es su naturaleza. Si uno amara la luz, entraría en la luz (cf. 3.19): esto significaría seguir a Jesús (8.12), caminar en la luz (12.35) y creer en la luz que es Jesús (12.36, 46). Caminar en la luz, como Él (Dios) también está en la luz", y por tanto "tener comunión con Él", significa también "tener comunión unos con otros" (1 Jn 1,6-7), es decir, "amar al hermano": "el que ama a su hermano permanece en la luz" (1 Jn 2,10), mientras que el odio hace tropezar en la oscuridad. Para salir de las tinieblas, además, hay que renunciar a las propias tinieblas, hay que hacerse verdadero y transparente confesando los propios pecados (1 Jn 1,8-10; Jn 3,19-21; cf. 1 Cor 4,5). La antigua expresión (cf. Qumrán), "hijos de la luz", que siempre tiene un color ético en los Evangelios y en Pablo (Lc 16,8; Ef 5,8; 1 Ts 5,5), adquiere su profundidad última en la transparencia joánica del Hijo al Padre, transparencia que revela toda la libertad de su obediencia como amor y lo convierte en la luz únicamente válida para todo el cosmos (Jn 1,4). Lo que en Él se ha cumplido, para nosotros todavía está por llegar, en el día que amanece (Rm 13,12; 1 Jn 2,8) para anunciar nuestra entrada definitiva en la "herencia de sus santos en luz" (Col 1,12). A esta ascensión hacia la luz

contribuyen de antemano "los dones buenos y perfectos que desciende del Padre de las luces" (St 1,17), dones que no pueden ser sino dones de amor (cf. Lc 11,11ss.). En el Nuevo Testamento, todo hablar de luz es pura metáfora del amor divino que se comunica; la metáfora, que pretende hacer comprender este amor, parte del ámbito de la ética, pero lo profundiza ontológicamente, ya que el Hijo es prolépticamente luz y vida para todas las criaturas que no se apartan de él; el Padre las "atrae" hacia él (Jn 6.44), como también el Hijo "atrae" a todos "hacia sí", como el que es "elevado" (12,32), y les hace saber que "Yo soy" (8,28). Sólo así puede instituirlos a su vez en su misión para que sean "la luz del mundo" (Mt 5,14).[10] La luz es la salvación del mundo. La "luz" juanina, como silencio de esta salvación, puede "decir" más que incluso la cifra de la gloria con su carácter predeterminado del Antiguo Testamento; la luz recoge la gloria en sí misma y apaga sus relámpagos y truenos asumiéndolos en la paz del amor sin fondo (cf. 1 Jn 3.19s.).

En el Antiguo Testamento, hacia el final del período de los profetas, el impulso inmediato de la *kabod* amenazaba con reducirse al nivel de una luz más superficial. En la nueva alianza, todo lo que se denomina luz permanece firmemente fijado, sin posibilidad de ser eliminado, en el impulso original del acontecimiento de la Cruz y la Resurrección.

3. La epifanía de Dios en la Palabra y en la imagen de su esencia recibe una iluminación final cuando nos preguntamos por el modo (y, por tanto, por el contenido) del *modo en que es vista*. Llegados a este punto, debería quedar clara la razón del título de esta sección: *vidimus gloriam* (Jn 1,14). Puesto que en el primer volumen se trató con detalle (aunque sólo fuera de manera introductoria) el ver, podemos concentrar y sintetizar lo que hay que decir aquí.[1] Se van a desarrollar tres aspectos: (a) la esencia y las dimensiones del ver como captación de la visión de las cosas; (b) el "arrebato" (ya contenido en esto) del que ve hacia el objeto específico de la revelación;[2] (c) en última instancia, este ser arrebatado en el arrebato (en la fe) no es un acto del que ve, sino del que "es visto". Es Dios mismo quien nos ilumina, quien, en efecto, nos marca con su palabra y pone en nosotros su imagen, y sólo en esta inversión gramatical (en la que el objeto se convierte en sujeto activo) se alcanza el ver cristiano. *Lo que* finalmente se percibe depende de la iniciativa del objeto.

(a) Sólo a partir de la comprensión que ya tiene de las relaciones interpersonales puede la persona humana captar el sentido de una manera de "ver" a Dios a través de su palabra y su imagen que

trasciende todas las afirmaciones de la invisibilidad de Dios (Jn 1,18; 5,37s; 6,46). Esta comprensión es doble, aunque los aspectos están mutuamente relacionados. El ver humano es más que un acto fisiológico sensorial; es capaz de ver conexiones intelectuales (en el espacio y en el tiempo) en lo que perciben los sentidos, y de tomar una visión de conjunto de estas conexiones que les da una unidad. Este es especialmente el caso cuando la visión humana percibe declaraciones visibles o audibles de una persona que (sobre todo) se expresa libremente, y por tanto "responde" positiva o negativamente a la dirección de esta persona y a la afirmación que hace.[3] En términos cristianos, esta comprensión previa no se abandona como si fuera una etapa preliminar irrelevante, sino que es en ella donde la imagen-palabra divina se retratará a sí misma (sin disolverse por ello), pues "quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve" (1 Jn 4,20). El arrebato en el acto de ver es una unidad indivisible tanto de la fe que ama a Jesús y a Dios en él (Jn 14,1) como del cumplimiento de su mandamiento de amor al prójimo (14,15). El ver personal humano ve verdaderamente cuando está preparado para recibir (percibir) lo que se ofrece espontáneamente: aquí, el ver personal es ante todo un darse cuenta, un oír, que luego -paso a paso- penetra en la esfera del entender. En consecuencia, para la Biblia y especialmente para Juan, ver tiene muchas etapas que conducen de lo exterior a lo interior, de lo incoativo a lo perfecto. Es posible ver a Jesús externamente, como un ser humano, sin reconocer lo que él personalmente quiere decir - y su "decir" (12.50) abarca todo lo que uno puede oír de él, y todo lo que uno puede ver y experimentar en él y en su obrar. Si es verdad que la suma de las palabras de una persona no la agota nunca y, además, obliga a tomar posturas con respecto a ella que la revelan posteriormente bajo una luz diferente (de un modo más cerrado o más abierto), cuánto más lo será la autoexpresión de Dios en Jesús. Además de esto, la autorrevelación de Dios en la Encarnación de su Verbo se ha hecho visible de una vez por todas históricamente en el espacio y en el tiempo, no sólo como forma humana, sino como acción salvífica que está ligada a esta forma histórica, y por tanto toda "visión" de las profundidades de su actividad salvífica está siempre ligada a la "visión" históricamente literal de los testigos oculares; el fundamento de toda percepción posterior de la Iglesia -¡una percepción que profundiza en la fe y el reconocimiento!-es el hecho, en su historicidad, de que los testigos oculares 'vieron, oyeron y tocaron'.

Pero del mismo modo que esta percepción -un no ver en el sentido terrenal (Jn 20,29) y un ver como experiencia total de fe (14,19)- se basa siempre de nuevo en el ver arquetípico de los testigos oculares (1 Jn 1,13)[5] , así el ver sensorial de los primeros discípulos apunta más allá de sí mismo (Jn 1,50s.) a la interpretación y la comprensión del que es visto, y el presupuesto para ello es su retorno al Padre y su no ser visto más (16,7). Del mismo modo que, para Agustín, una frase debe haber muerto en nuestros oídos para poder captar todo su significado, así el acontecimiento salvífico de la Cruz y la Resurrección debe haber terminado para que pueda ser visto por primera vez (a través del Espíritu intérprete) en su verdadero significado. Aquí, la visión de Jesús resucitado por los discípulos es una mediación entre "verlo de nuevo" (16,16) y no verlo más (de manera terrena), o entre una presencia definitiva y automanifestante del Padre y del Hijo (14,21-23) y una ausencia por "un poco de tiempo" (16,16-23) que es a la vez el *triduum mortis* y, para la Iglesia, la duración de esta edad del mundo. Si se mira aquí la cuestión excluyendo otras cuestiones, hablar de presencia en la ausencia no es en absoluto una dialéctica que disuelve toda imagen y forma,[6] sino que es un profundo misterio de amor que no carece de su contrapartida en la comprensión antecedente de las personas humanas.7 Pero este misterio está más allá de la alternativa de ver "directa" o "indirectamente". Es indirecto en la medida en que una persona libre nunca puede ser vista más que en su entrega, y de hecho la persona será vista tanto más directamente cuanto más se desvíe la mirada de los "signos" (σῆμεια) hacia lo que en ellos se significa. Esta es la razón de la ambigüedad de los signos (milagrosos) en Juan: pueden fascinar la mirada y luego impedirle ver lo que se manifiesta verdaderamente en los signos.[8] Hay que saber leer la gloria que aparece en los signos como transparente al "signo" definitivo (la Cruz), que ya no muestra nada de su gloria, pero que sin embargo contiene toda la gloria a la que apuntan los signos.[9] Las palabras que se forman siguen siendo igualmente, aunque de otra manera, "signos", una indicación, una "parábola" (16,25). Y, sin embargo, en todo este ver indirecto, el ver es directo, porque en todo lo que el Hijo es, en su hablar, actuar y sufrir, y aún más en la persona misma que se revela en todo esto, no se ve otra cosa que su absoluto amor obediente al Padre, o más exactamente: en el ámbito de este amor, se ve directamente el amor absoluto del Padre -por el Hijo y por el mundo-. Haciendo espacio al Padre, el Hijo se convierte en su Palabra con la exactitud de quien sólo reproduce lo que se le ha dicho.

No he hablado por mí mismo. El Padre, que me ha enviado, me ha dado la orden de lo que debo decir y dar a conocer. . . Por eso digo lo que digo, como el Padre me ha mandado' (12,49s; 7,16; 8,26.28; 15,15). Lo mismo ocurre con las obras y los milagros: el Padre los realiza en el Hijo (14,10).10 En quien se hace espacio, en toda su conducta, *se ve* lo que le llena: el amor del Padre. Y el acto de hacer espacio puede verse en sí mismo como amor al Padre. Y el acto de hacer espacio puede verse a su vez como amor al Padre, que confluyen de tal modo que, en última instancia, se ve que no se trata de dos personas independientes que se reúnen para formar una comunión operante, sino que ambas existen, desde su origen más profundo, en una comunión sustancial de amor.11 "Ver" significa, por tanto, en su conjunto, la capacidad de interpretar a una persona y un destino como epifanía del amor absoluto.

(b) Este amor, sin embargo, no es un objeto que uno pueda contemplar (objetivándolo así) desde una posición imparcial; sólo se ve que es lo que es cuando uno mismo es poseído por él. Puede suceder que el ojo natural tenga "algo de sol" en sí mismo, de modo que pueda ver el sol; pero sólo el amor absoluto en sí mismo puede permitir ver el amor absoluto. En el Hijo que se ofrece a nuestra mirada, el Padre "atrae" al Hijo a los que creen en Él, a los que perciben su amor (Jn 6,44). En el Hijo "levantado en alto", indefenso, el Hijo mismo atrae hacia sí a todas las personas (12,32), y todas las miradas se fijarán fascinadas en el que había sido traspasado, lo quieran o no (19-37), de modo que tarde o temprano -tarde o temprano- todos "reconocerán que yo soy" (8,28). Pero en la potenciación de la vista, puesto que se trata del poder de amar, y el amor sólo puede darse en una decisión libre, opera la libertad de decir sí y no, la libertad para creer y para no creer. La decisión de aceptar lo que se produce por el amor divino que sale al encuentro de uno en Jesús es idéntica a la visión de este amor a través del amor que responde en la fe; la decisión contraria a esto no reconoce la luz que viene hacia uno y, por tanto, la echa de menos, y se queda, en consecuencia, sin luz interior propia en la oscuridad de la incredulidad, del no amar y del no reconocer (1,5; 3,19; 12,35). Quien no reconoce el amor de Dios en Jesús, nunca ha oído la voz de Dios y nunca ha visto su rostro (5,37). De ello se deduce que la estrecha relación en los discursos de despedida entre la fe (y el amor) por Jesús y su mandamiento del amor al hermano es una simple necesidad, y la Primera Carta de Juan extrae las consecuencias de ello al hacer del

amor al hermano (como participación en la realización de la obediencia amorosa de Jesús, que "dio" su vida "por nosotros") el criterio para estar en la luz, mientras que el que odia a su hermano se adentra en las tinieblas "y no sabe a dónde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos" (2.11).12 Pero en las salidas de los discursos de despedida, el que odia a su hermano se adentra en las tinieblas "y no sabe a dónde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos" (2.11).[11]).12 Pero al principio está la luz que derrama su propia luz en favor de los hombres (Jn 1.5,9) con el poder de hacer hijos de la luz a los que no se resisten a ella, es decir, a los que creen en ella, hijos de Dios (1,12) y, por tanto, "hijos de la luz" (Jn 12,36). Este poder embriagador llega hasta tal punto que no sólo atrae hacia sí a los que creen y aman, sino que les hace partícipes de su propio nacimiento desde su origen, desde Dios (1.13). Toda palabra simbólica que trascienda un mero esquema sujeto-objeto (del que ve y del que es visto) es puesta al servicio: luz, vida, plenitud, gracia, verdad, gloria (1.14,16), camino del Padre (14.6), resurrección de la muerte a la vida de Dios (11.25); lo que se ve, Jesús, no es sólo la perfecta transparencia dinámica al Padre, sino, más allá, la perfecta inmanencia en nosotros de lo que se ha mostrado, de modo que su salida hacia el Padre -que elimina la *diástasis* entre el que obedece y el que es "mayor" (14,28) y le manda- se convierte en su perfecta venida y morada junto al Padre (14,23).

(c) En una inversión final, el arrebato del que ve en lo que ve queda así suplantado. Lo que se ve (la Palabra-imagen-luz del Padre) no sólo determina el poder de la vista en el que ve, sino que lo determina en su totalidad y se imprime a sí mismo en él. Lo que se ve no sólo ilumina, sino que da forma y transforma configurándose a sí mismo. La Palabra-imagen de Dios que tiene forma y se muestra como luz y vida de un modo que trasciende la forma (y por ello exige la fe) tiene precisamente en esto el más alto poder de dar forma; la cualidad de forma (μορφή) propia del amor absoluto se despliega en la transformación (μεταμορφόω).[13] En la *"meta"* de la *morfosis* (Rom 12,2; 2 Cor 3,18) reside el elemento de apartarse (del "mundo presente", de la gloria pasajera de la antigua Ley, cada vez más a la gloria de Cristo), sobre todo porque Rom 12,2 advierte al mismo tiempo contra la conformidad (συσχηματίζεσθαι) con el mundo. En Flp 3,21 Pablo habla del anhelo del Señor que volverá y 'transformará (μετασχηματίσει) el cuerpo de nuestra bajeza en la configuración (σύμμορφον) del cuerpo de su gloria, conforme al poder (dador de

forma) (ἐνέργεια) con el que es capaz de someter todas las cosas a sí mismo'. La μὲτα transformadora va del σύν con el mundo al σύν con Cristo, Así es posible finalmente hablar sin prefijo alguno de una 'conformación (μορφωθῇ) de Cristo' en los cristianos (con la ayuda de los dolores de parto del apóstol: Gal 4.19), y esto no significa otra cosa que la autorrealización de la disposición más íntima de Cristo (el σπλάγχνα Χριστοῦ, Flp 1,8; el φρονεῖν Χριστοῦ Flp 2.5) y, por tanto, de su vida en ellos (Gal 2.20; 2 Cor 13.3,5; Col 1.27; 3.11). no se trata de la recuperación (gnóstica) de la propia forma, una vez poseída y luego perdida, porque según Col 3.10 el "hombre nuevo" (que se ha revestido, en principio, en el bautismo) debe renovarse hasta alcanzar el punto más íntimo de la realización del Cristo arquetipo que lo crea,14 y sólo así él mismo se convertirá en una forma nueva, en una nueva creación (2 Co 5,17; Ga 6,15). El proceso de plasmación, en el que se produce la transformación, no es tampoco en primer lugar el resultado del propio esfuerzo, sino el resultado de dejar actuar el poder plasmador activo de Dios en Cristo. Esto está presente en la forma pasiva, "dejarse renovar" (Ef 4,23; 2 Co 4,16; Col 3,10). Pues la nueva imagen no se forma en absoluto a "imagen del hombre de la tierra" (1 Co 15,49): el cambio en su radicalidad se expresa mediante la metáfora de un acto de despojarse y vestirse (o quitarse y ponerse), con el punto de transición en una desnudez sin imágenes.15 La fe sinóptica y el amor creyente joánico son, en última instancia, el mismo acto de dejar obrar a Dios, de dejar que Dios "enseñe" a uno mismo (Jn 6,45-46). La "vuelta" de María Magdalena en la mañana de Pascua tiene lugar explícitamente16 en respuesta a la llamada por la que Jesús la hace volver en sí. El esfuerzo de Pablo por alcanzar su meta siempre se ha visto superado de antemano por el hecho de haber sido alcanzado por su meta (Flp 3,12; *cf.* 3-20s.). *La kénosis* y la *diástasis* de Cristo no pueden imitarse, pero una posible configuración con ellas reside en hacerse vacío de sí mismo (cf. Mt 5,8) para ser llenado por la "imagen" activa del amor de Dios en Cristo que se imprime en uno.

En su conjunto, la visión del Nuevo Testamento permanece originaria y definitivamente basada en la percepción de la forma de la aparición de Dios en Cristo, y es esta base la que le permite permanecer abierta a toda forma de captación más profunda y total de aquel que se deja ver.17 Aparte de Juan, es sobre todo la Carta a los Hebreos la que deja reposar contemplativamente la mirada sobre la profundidad de aquel que se muestra. Aunque todavía no vemos (ὁρῶμεν) la sumisión escatológica de todas las cosas a Cristo, 'vemos,

discernimos, descubrimos con los ojos del Espíritu' (βλέπομεν) su humillación, pero también ya la exaltación gloriosa que siguió a ésta (2.8s.) como la "realidad exacta".[18] La mirada que mira a Cristo es una mirada de contemplación reflexiva (κατανοήσατε, 3.1), que mira hacia arriba (ἀφορῶντες, 12.2) al perfeccionador y fundador de nuestra fe. Incluso sobre la base de la antigua alianza hay algo más que una mera 'exploración previa' (1 Pe 1,10s): hay un ver de antemano (Heb 11,13.26.27), aunque no es lo mismo que el ver de la comunidad con 'fe que ve' y traspasa lo oculto del mundo del Cielo[19]. Es el "captar" (καταλαμβάνεσθαι) sobre la base de la fe y el amor lo que exige también Pablo: "la comprensión plena en el sentido de la experiencia que se hace consciente".[20] Juan denomina δόξα a la sustancia de lo que se puede ver en la tierra (1.14); pero incluso para él, el "ver" no llega en ninguna parte más allá de la fe.21 Todo ver conserva una dinámica escatológica. Jesús invita a los discípulos a levantar los ojos junto con él y contemplar los campos que ya están dorados para la siega (Jn 4,35): es un ver mesiánico, a la luz del fin, lo que se requiere aquí (cf. Lc 17,37; 21,30). Para nosotros, sigue siendo un "ver en un espejo y un enigma" que sólo empieza a avanzar hacia la realización perfecta de lo que Pablo ha descrito anteriormente como la inversión de la impresión de la imagen y, por tanto, del acto de ver: "Pero entonces comprenderé plenamente, como he sido plenamente comprendido" (1 Co 13,12)[22].

c. Correspondencia

Exponemos los contenidos de la gloria como contenidos de la revelación de Dios tal como es en su divinidad. Pero estos contenidos sólo se revelan a medias con la autorrevelación de Dios en su Palabra, que a un nivel más profundo se convierte en imagen; sólo se ven verdaderamente allí donde, mediante la respuesta a la Palabra, se alcanza la correspondencia completa entre Dios en sí mismo y Dios en su mundo, la armonía perfecta entre arquetipo y copia, donde se establece la soberanía perfecta de Dios en la creación, y su derecho y rectitud entran en vigor en todo el ámbito de su señorío.

1. Esto va más allá del ámbito de la imagen y de su impronta en la persona humana, como se desprende del hecho de que, aunque el hombre fue creado originalmente a imagen de Dios, no fue su propia cualidad de ser imagen lo que perdió por su pecado, sino la gloria de

Dios (Rom 3.23), y que es reintroducido a través de Cristo, que se convierte en "imagen" y "gloria" de Dios, no en una gloria original de la persona humana como tal,[1] sino -a través de la continua relación trascendental con Cristo- en una "cualidad de ser imagen" y "gloria" mucho más elevada (2 Cor 3.18), la de Dios en Cristo. El Nuevo Testamento no habla en ninguna parte de la recuperación de una gloria perdida del estado original, sino de la consecución escatológica de la justicia y la gloria de Dios en su cosmos, en el que, en última instancia, ninguna otra "palabra" e "imagen" habla de Dios y da luz, sino el Hijo eterno del Padre.

De este modo, sale a la luz un nuevo y último nivel en el contenido de δόξα, un nivel caracterizado por el parentesco *entre gloria y justicia (sedek*, δικαινύνη). Pues bajo este título, la gloria de Dios no sólo se muestra (como palabra e imagen) al mundo, sino que se pone en vigor en el ámbito del mundo de tal manera que Dios no sólo es vindicado *'frente'* al mundo en su pleito con él, sino que el mundo se somete a él y se convierte en su propiedad, de modo que establece su ley 'en él' y lo justifica en Dios.

Planteada así la cuestión, el tema central de la teología de Pablo ocupa su lugar en nuestra estética teológica: y éste es en sí mismo el lugar central, porque con él la presentación de los contenidos de la gloria alcanza su punto más alto. Cuando Dios, al establecer el δικαινύνη θεοῦ por medio de Cristo, establece escatológicamente su señorío y su gloria en el mundo y actualmente en la Iglesia, esto significa que la alianza alcanza su cumplimiento, siempre prometido pero nunca alcanzado, en un camino que va más allá de toda analogía en la creación entre arquetipo e imagen, así como de toda realidad de alianza en el Antiguo Testamento entre Yahvé e Israel con todos sus preceptos legales, sacrificios y mediaciones, e incluso más allá del gran juicio del exilio y de la salida de la gloria de Dios del Templo. Se ha señalado con frecuencia que el establecimiento de la "justicia de Dios" está estrechamente vinculado en Pablo a la reaparición de la gloria de Dios (no de la gloria del hombre).[2] Pero, ¿es metodológicamente justificable que tomemos la enseñanza claramente esbozada que proporciona a la teología paulina su centro, y la situemos aquí en un contexto predeterminado por la interpretación juanina de la cristología desde el punto de vista del δόξα/δοξάζειν? Esto puede afirmarse por tres razones. En primer lugar, 'desde el Antiguo Testamento en adelante, la gloria y la justicia de Yahvé son claramente paralelas', y de hecho a menudo son 'términos

intercambiables'.[3] En segundo lugar, el concepto juanino de la glorificación del Jesús obediente hasta el final por el Padre (en la Resurrección) y por el Espíritu (con la Iglesia), mientras libra su pleito contra el mundo, está dominado por una noción de justificación que incluye en sí misma también a los creyentes, hasta tal punto "que Juan, con una terminología diferente y en una época distinta, defiende precisamente la preocupación central de la teología paulina de la justificación".[4] Pero, por último, toda la enseñanza paulina sobre la justificación -sobre la reconciliación de Dios con el mundo por medio de Cristo como único instrumento de expiación (Rom 3,25), mediante su acto absoluto y escatológicamente adecuado de ocupar el lugar de todos (Rom 8,3; Gal 3,13; 2 Cor 5,21 etc.)-, la afirmación que sostiene toda la estructura de su pensamiento, se establece de forma tan abrupta que, si ha de entenderse y aceptarse, debe poder relacionarse al menos con el tipo de explicación cristológica que se presupone tal como se entiende en el himno litúrgico de Flp 2 y que se desarrollará más adelante en los Evangelios, especialmente en Juan. Por muy cierto que sea que la palabra del anuncio tiene un poder divino propio, y que el Espíritu se otorga a los que escuchan, la "proclamación" y el anuncio público (Gal 3.1) de que Jesús crucificado fue y sigue siendo el acontecimiento decisivo de la salvación en todo el cosmos, sólo puede aceptarse en la fe si al mismo tiempo se da un contexto en el que pueda entenderse: además de la cristología de la obediencia en Flp 2, es sobre todo la idea (también prepaulina) de sustitución a la luz de Is 53 y de ahí la idea de la ascensión del Cristo que se experimenta y atestigua como resucitado, para ocupar el lugar de mediador de todo el cosmos (1 Co 8. 6) y señor en lugar de Cristo.6) y señor en el lugar de Sophia o del Logos (Col 1.15 ss.). Por eso sigue siendo una tarea de importancia decisiva poner la preocupación de Pablo - "la justicia de Dios" y "la fe"- en una conexión con la cristología del Nuevo Testamento en su conjunto que tenga sentido, es decir, demostrar que la justicia de Dios sólo alcanza la perfección en la cristología, y que el único fundamento de la fe se deriva de la cristología.

Cuando se acepta este punto de partida, la contribución de Pablo a la realización de una cristología orientada hacia una teología integral de la historia de la creación y de la salvación se hace indispensable, ya que esta teología es capaz de equilibrar entre sí, con la máxima precisión la continuidad del plan de Dios para el mundo desde la creación del mundo (Adán) y la promesa de salvación (Abraham)

hasta el cumplimiento escatológico en Cristo, por una parte, y la discontinuidad entre la antigua alianza (Moisés, la ley) y la nueva alianza (la cruz y la resurrección de Cristo, el evangelio), por otra. El punto de partida para la extraordinaria valoración superior de la Cruz de Cristo y para la correspondiente devaluación de la ley en el contexto de la definitiva entrada en vigor de la justicia de Dios en el mundo se encuentra inequívocamente en la resurrección de Jesús de entre los muertos: 'el que resucita a Jesucristo de entre los muertos' se convierte en un predicado estándar de Dios (Rom 4.24; 8.11; 10.9; 1 Cor 6.14; 15.15; 2 Cor 4.14; Gal 1.1; 1 Tes 1.10), y es precisamente así como Dios se muestra como el que es justo y hace justo. En efecto, la fe original de Abrahán, que lo justificó (prolépticamente), estaba relacionada (en presente futurista, porque el cuerpo de Abrahán estaba como muerto) con ese Dios de la promesa, que "da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe" (cf. Rom 4,5 con 4,17, 24s.). En otras palabras, la fe de Abrahán, que lo justificó ante Dios, tenía por objeto algo que no sólo trascendía el paréntesis de la ley que había entrado como barrera (Rom 5,20; 4,1 of.; Gal 3.17), sino que también trascendía la barrera de la muerte que se anteponía a todo lo que era "carne", barrera que ni siquiera la más pura veneración de Dios en el Antiguo Testamento se atrevía a tocar y a sacudir de otra manera que no fuera la de una esperanza escatológica: en terminología joánica, la fe de Abraham miraba anticipadamente al día de Cristo (Jn 8,56). Se ha demostrado suficientemente en el volumen precedente que, incluso según la interpretación del Antiguo Testamento, la alianza de Yahvé en el Sinaí -y el gobierno benévolo y justo de Dios en esta alianza y, sobre la base de la alianza, en toda su creación- descansaba en la iniciativa unilateral de gracia de su promesa a los padres5. Sin embargo, hay que recordar tres cosas en la transición a Pablo: en primer lugar, el hecho de que la justicia pactada de Dios, que siempre se negó a abrumar a su débil socio en la alianza y, cuando Israel se volvió totalmente pobre y desamparado en el exilio, tomó su parte, siempre se mostró como un gobierno divino esencialmente misericordioso, pero que, en la medida en que era un gobierno que realizaba la justicia, contenía en sí mismo su "reverso" en un juicio sobre los enemigos de Israel (y sobre los burladores y los impíos en Israel). Por mucho que un gobierno verdaderamente soberano pretenda llevar a cabo la salvación, por mucho que tenga la bondad y la misericordia como características esenciales, debe poseer el poder de llevar a cabo su justicia en la esfera sin ley que le es ajena,

y, tanto en el Antiguo Testamento como en Pablo, la manifestación de este gobierno justo que pretende destruir la injusticia se llama 'ira' (Rom 1,18; 2,5, etc.). En el Antiguo Testamento, el pueblo creyente se vio confrontado repetidamente con la perspectiva del "día del Señor" como día de redención y como día de la "ira";[6] y cuanto más consciente era el individuo de su propio estado cuestionable *frente a* la exigencia de Dios, tanto más el avance escatológico de la justicia de Dios se convertía para él en la expresión perfecta de ésta: la promesa y la ley (que siempre fracasaba en su cumplimiento) se contradecían mutuamente.-En segundo lugar, para Pablo, el acto escatológico de reconciliación ha sido realizado sólo por Dios, en el sacrificio de Cristo (Rom 3,25), que fue hecho "pecado" en lugar de todos (2 Cor 5,21.14s), y fue hecho "maldición" (Gal 3,13).13), que de hecho se hizo a sí mismo libremente maldición (Gal 2.20), y esto ha sido atestiguado en todo el mundo a través de la Resurrección (que para un judío era igualmente concebible sólo en términos escatológicos) y a través de la proclamación oficial de la misma. Por eso Pablo habla de la "justicia de Dios" que ha amanecido en Cristo, en el lenguaje de la apocalíptica judía, que esperaba esta justificación escatológica, y de hecho (en el Hodayoth de Qumrán) ya podía orar prolépticamente por ella por adelantado, y considerar que la había recibido. Pero cuando el acontecimiento de la resurrección de Cristo ha tenido lugar y marcha con el poder de Dios a través del mundo en el kerigma apostólico, el acontecimiento escatológico de la justicia de Dios que resucita a los muertos adquiere una presencia muy diferente de su presencia para la apocalíptica judía, una presencia que se ha convertido en una participación proléptica ('pago a cuenta') en el 'reino de Dios' (Rom 14.17 y con frecuencia) mediante la incorporación del creyente a la Iglesia de una vez para siempre por el bautismo y siempre de nuevo por la experiencia del Espíritu Santo que se le otorga. Sin embargo, para Pablo (a diferencia de los entusiastas de Corinto), no se trata de una incorporación al eschaton (judío) de la Resurrección (de Cristo), sino de la incorporación al eschaton (cristiano) *del acto* salvífico de Dios en Cristo, es decir, al *acontecimiento* de su muerte y resurrección. La fe y el bautismo se incorporan a este acontecimiento (Rom 6,3ss; 1 Cor 11,26),[7] y es en este acontecimiento donde el cristiano desempeña su papel en la lucha escatológica por la justicia de Dios en el mundo; y sin embargo, puesto que sólo *está in via*, uno que ha *sido* aprehendido pero que todavía no se ha aprehendido a *sí mismo* (Fil 3.12, 9), obra su salvación con temor y temblor (Flp 2,12), se abstiene de juzgarse a sí

mismo y deja sólo al Señor el juicio sobre su fidelidad al estar con Cristo Señor y configurarse con él (1 Co 4,2-4). Precisamente porque el creyente (como justificado) está configurado a los "padecimientos de Cristo" (2 Cor 1,5), permanece atado a los "padecimientos de esta edad del mundo" (Rom 8,18) y a la mortalidad de todo lo que es de la carne (Rom 8,10); no está todavía como persona entera en la vida eterna donde vive prolépticamente en espíritu. Las fórmulas casi dialécticas de Pablo, que permiten que el "juicio según las obras "[8] (y, por tanto, la posible ὀργή) siga siendo una posibilidad real para quienes han sido asidos por el acto definitivo de justicia de Dios, quedan mejor iluminadas por la afirmación joánica de que el Padre ha entregado todo el juicio al Hijo (Jn 5.22), y que los creyentes no son liberados automática y pasivamente por la Cruz del juicio de la ira, sino que se les otorga mucho más positivamente la dignidad y la exigencia de la configuración con Cristo, y que el Señor libre del juicio queda libre para juzgar el modo en que se ha vivido esta configuración.[9]-En tercer lugar, hay que señalar en la línea de la continuidad desde el Antiguo Testamento hasta Pablo que la *sedaka* de Dios, el establecimiento de su justicia en la alianza y en el cosmos en su conjunto, es (como se ha demostrado)[10] absolutamente un dominio real, existente e inmanente en el mundo, que como tal no excluye su libre exaltación por encima del mundo, sino que es más bien la característica específicamente israelita del concepto (superando, sin contradecirlo, el concepto oriental general de la "justicia inmanente").[11] Cuando Pablo habla de la acción de Dios en Cristo para llevar a cabo la justificación, se basa en la misma unidad de justicia que tiene existencia propia y se establece en libertad soberana; en efecto, la realidad del hombre Jesucristo, que carga con el pecado real del mundo y, como resucitado, inaugura el nuevo eón real, trasplanta desde el principio a la persona humana que es 'declarada justa' a una esfera que tiene existencia y produce sus propios efectos.[12] Hay que añadir que la Palabra justificadora de Dios, en la que se inscribe el acontecimiento crístico, llega al hombre con toda la fuerza de la actividad divina, y el Espíritu de Dios comienza en el bautismo a habitar en él como una fuerza divina igualmente real. El acto por el que la acción justificadora de Dios en Cristo toma posesión del hombre es, por tanto, al mismo tiempo también la *santificación* del hombre (Rom 6,19), y ambos se realizan por medio de Cristo (1 Cor 1,30). De este modo, la actividad de Dios ha dado a la persona humana dentro de sí misma la correspondencia a su actividad, pero

sigue abierta la cuestión de cómo se relacionará la libertad humana con este acto libre y bondadoso de Dios.

2. Esta es la cuestión de la *fe*. Para responderla, no se puede presuponer ni por un momento (como en el Antiguo Testamento) que la libertad arquetípica del Dios de la Alianza, que da la ley, y su imagen en la libertad de la pareja creatural estén en relación directa la una con la otra; el hecho sumamente decisivo es que la libre iniciativa de la gracia de Dios, que reconcilia al mundo consigo mismo, incluye la libre entrega del Hijo de Dios encarnado, que "me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20) y "se hizo maldición por nosotros" (Gal 313).20) y "se hizo maldición por nosotros" (Gal 313). Pablo sostiene sin ninguna duda que estas palabras denotan un acontecimiento real, existente: Porque el amor de Cristo nos abraza por todas partes. Debemos juzgar así: si uno ha muerto por todos, todos han muerto, y él murió por todos para que los vivos ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Cor 5,14s). Naturalmente, este "juicio" presupone que el que murió no fue un cualquiera al que se le ocurrió morir por amor a los demás, sino el preexistente que, "siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros os enriquecierais con su pobreza" (2 Co 8,9).9); esto significa que este amor, que practicó la renuncia y fue obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2,6ss), tuvo el poder de asumir por Dios el pecado y la maldición, antecedente de nuestra conciencia y consentimiento (Rom 5,8), y de 'abrazarnos' a todos en su amor 'por todas partes' (συένχειν) mediante este acto eficaz. Sobre la base de este estado de cosas, el 'juicio' de Pablo afirma primero lo que es el caso, y luego lo que debería ser el caso; en la Cruz de Cristo, *hemos* muerto, y puesto que esto es así, también debemos ratificarlo: hemos sido privados de nuestro yo egoísta y pecaminoso; cuando reconocemos este acto de Dios en Cristo y nos sometemos a él, 'dando gloria a Dios' (Rom 4.Cuando reconocemos este acto de Dios en Cristo y nos sometemos a él "dando gloria a Dios" (Rm 4,20), no hacemos ninguna "contribución" al acto de Dios, sino que simplemente le concedemos su propio espacio y le otorgamos el derecho que ya tiene (como el derecho de Dios sobre nosotros). Esta aceptación de la acción de Dios se llama fe. Cuando este derecho es anunciado por el Cristo que habla (y da prueba de sí en su signo), entonces la fe (como en Juan) es la obediencia que se entrega a él; si este derecho es proclamado en la palabra de la predicación (que lleva en sí el poder de Dios y da prueba de sí en los signos del Espíritu), entonces la fe (como en Pablo) es

obediencia al evangelio: ὑπακοὴ πίστεως (Rom 1,5; 16,26). Pero esta obediencia no toma su medida contra el poder de la persona humana que hace espacio, ni contra su voluntad de obrar: su medida es el poder del acto de reconciliación de Dios, que toma como "medio de expiación" (Rom 3.25) la obediencia hipostática del Hijo de Dios, su *kénosis* o *diástasis -lo* que hemos llamado en la primera parte su entrega-. Sólo este hecho -que la fe, como acogida (realizada por Dios mismo) que Dios obra en nosotros, tiene medidas y dimensiones cristológicas- realiza la correspondencia que Dios había establecido en la nueva alianza entre su justicia en Él y en nosotros, y pone verdaderamente en marcha nuestra configuración a imagen de Dios, que es el Hijo.

Se puede plantear la cuestión de la naturaleza última de la fuerza y el poder con que Dios arma la palabra del anuncio y su sello sacramental en el bautismo, para que tenga en sí misma la fuerza de suscitar la obediencia y el abandono de sí mismo por parte de quien la escucha. Pablo y Juan responden sin tapujos. Es la fuerza y el poder del amor de Dios (Rom 8,39), que nos ha reconciliado prolépticamente consigo mismo en el sacrificio vicario de Cristo y que se abate sobre nosotros en la exigencia apostólica de que nos dejemos reconciliar con Dios (2 Cor 5,20), no con la fuerza de una conclusión lógica que el oyente ha de sacar, sino con la insistencia de una conclusión que ya ha sido verdaderamente sacada y establecida por Dios. Sin embargo, esta fuerza no actúa desde fuera para abrumar al oyente, sino que actúa desde dentro para dar luz y convicción, porque es la fuerza del amor absoluto de Dios, detrás del cual no hay ningún tribunal lógico superior de apelación, y que, en consecuencia, es pura libertad y transpone a la pura libertad al que está convencido (y obedece). Pero para que esta liberación de la persona humana a la que Dios ama se realice perfectamente, es necesario su propio *fiat* obediente de fe, que permita a Dios actuar: es aquí donde la justificación alcanza su meta. Si la persona humana quiere entrar en la verdad que le es propia, debe reconocer lo que Dios ha "puesto" de una vez para siempre e irrevocablemente καθιστάναι, Rom 5,19) para que el hombre sea. Esta verdad lo encuentra en la proclamación del poder absoluto de Dios en la impotencia absoluta del crucificado -el poder del amor junto con su prueba- y esto requiere, ante todo, no una "obra" de respuesta de amor, sino la pura sumisión ὑποτάσσεσθαι, Rom 10,3) de la fe, por muy cierto que sea siempre el amor absoluto mismo el que suscita este acto de obediencia en el hombre y lo motiva. Por eso,

en la parábola del matrimonio de Ef 5, se exige a la Iglesia como esposa que "se someta" (5,24) a la inmensidad del amor que se le manifiesta, del mismo modo que se exige el *fiat* de la sierva (Lc 1,38) a María, que es la verdadera creyente (11.28), y por eso, para Pablo, la "fe que mueve montañas" no es "nada" sin el amor (1 Co 13,2); pues esto significa, sin duda, que esta fe nunca podría empezar a existir en absoluto sin el amor (que responde al amor absoluto al ver y "juzgar"; 2 Co 5,14).

Con el amor de Dios "viene la fe" (Gal 3,23.25) como acontecimiento escatológico al mundo,[13] objetivamente presente de antemano e incrustada en la actividad de Dios en Cristo y en su palabra de anuncio hasta tal punto que el acto de fe en la palabra no es otra cosa que la aceptación de lo que su "poder modelador "[14] trae consigo. El "de una vez por todas" de esta fuerza formadora, que no puede expresarse ni en la palabra pasajera del anuncio del Apóstol, ni en la palabra pasajera de la obediencia del oyente dispuesto a creer, se mantiene por el acto irrepetible del bautismo en la existencia de la fe, acto que confiere un carácter: este acto es participación en la muerte y resurrección de Jesucristo, concesión en él de la cualidad de hijo de Dios y donación del Espíritu Santo (1 Co 6,11). La eucaristía perfecciona el movimiento de fe, no como una "obra" por la que uno se conforma a Cristo, sino como un acto de abandono por el que uno se deja configurar en la forma de Cristo (1 Co 10.16s.).

Pablo (y la carta a los Hebreos que le sigue) se atreve ahora a fundamentar prolépticamente toda la dispensación de la antigua alianza en la fe escatológica: al creer en un Dios que puede despertar a la vida lo que está muerto (su cuerpo mortificado) y dar el ser a lo que no existe, anticipa la fe en Cristo. Hebreos prolonga la línea a través de toda la antigua alianza, desde Abel, Enoc y Noé hasta los profetas y los macabeos (cap. 11): es siempre la fe en Dios (que establece su salvación definitiva en Cristo), y Cristo mismo aparece aquí como "pionero y consumador de la fe" (12.2), subrayando una vez más la dimensión cristológica[15] (que para Pablo y Juan es exigible) y la integración en la cristología del acto bíblico de fe. El término (utilizado por primera vez por Deissman)[16] 'genitivus mysticus' aplicado al mate, πίστις ’ Iησοῦ Χριστοῦ es correcto en cuanto a la intencionalidad de la frase, porque el acto de fe, con toda su libertad, no es más que la admisión de lo que Dios ha realizado y establecido en Cristo (y, por tanto, sigue obrando poderosamente). Pero es precisamente el carácter antecedente de la actividad de Dios lo que

justifica la forma objetiva de la fe como palabra, y de hecho como enseñanza:[17] esta actividad de Dios en Cristo es tan rica y tiene tantos aspectos que puede legítimamente ponerse en proposiciones teológicas siempre nuevas.

3. La puerta por la que entra la fe se abre a tal superabundancia de realidades, todas las cuales expresan en compenetración mutua el fin último de la gracia justificante y de la fe -la vida (eterna), la existencia como participación en Dios, la efusión del Espíritu Santo, el conocimiento de las profundidades reveladas de Dios, etc.-, que nos vemos obligados aquí a hacer una selección estricta de los textos, de acuerdo con nuestra idea directriz de una estética teológica. Si bien es cierto que todo lo que se va a decir aquí está regido por la "reserva escatológica", que nunca nos permite, como personas colmadas de las riquezas de Dios, hacer más que "ir hacia" la posesión completa, no es menos cierto que se nos exige "permanecer firmes", "perseverar", "permanecer" en lo que se nos da como un bien "permanente" (porque escatológico).[1] Entonces "el Dios de toda gracia, que os ha llamado en Cristo a la gloria eterna, después de que hayáis sufrido un poco, también os restaurará, establecerá, fortalecerá y asentará" (1 Pe 5,10). El que sigue adelante y permanece no se establece en su firmeza: es establecido por la firmeza que es Dios mismo. Porque todo es *gracia*: ser llamado, ser interpelado por el Evangelio, llegar a la fe y entrar en los bienes de la fe por el bautismo que confiere la estabilidad y por la estabilización cada vez mayor de la vida cristiana. Pero si la fe fue el acto de dar espacio al don de Dios, el Hijo que ha sido entregado, entonces es él quien entró en el creyente con las dimensiones de su ser como alguien que ha sido entregado y con su propia entrega. El lenguaje sobre el "permanecer", y correspondientemente sobre la "inhabitación", se invierte: el creyente permanece y habita en Cristo y en Dios sólo porque Cristo y Dios habitan en él y permanecen en él,[2] las fórmulas de la inhabitación se hacen recíprocas,[3] y en esta medida son únicas, especialmente en Juan,[4] porque presuponen la revelación trinitaria de la profundidad íntima de Dios para el creyente que se hace espacio en sí mismo: más exactamente, presuponen la identidad del amor entre el Padre y el Hijo tanto en la separación (que permite a la obediencia de la fe conformarse a la obediencia de Cristo) como en la abolición de esta separación. Sólo así puede establecerse la doble fórmula de la inmanencia: "Yo en ellos, vosotros en mí" (Jn 17,23): Como el Padre me ha amado, así os he amado yo a vosotros. Permaneced en mi amor: si guardáis mis mandamientos, permanecéis

en mi amor, como también yo permanezco en el amor de mi Padre, puesto que he guardado sus mandamientos' (15,9s.

La inhabitación del Padre y del Hijo en los creyentes es el resultado directo del amor (Jn 14,23) al que la fe ha dado acceso, conociendo, reconociendo y aceptando este amor, esta inhabitación es el cumplimiento de lo que sólo se realizaba externamente en la antigua alianza en la inhabitación de la gloria de Dios en la tienda de la alianza y en el Templo. Ahora, los creyentes se han convertido en el verdadero templo de Dios, como Iglesia[5] y como individuos[6] ; pero esta imagen es menos prominente que las imágenes de lo que es vivo y espiritual: las imágenes del agua que brota y fluye[7] , del crecimiento y la fructificación[8] , del don del Espíritu divino mismo a los creyentes[9] y, en última instancia, la imagen de nacer de Dios[10]. Las fuentes de las imágenes se entrecruzan en el lenguaje exuberante de Pablo: las palabras que expresan la "superabundancia" (ὑπερπερισσεύειν, Rom 5,20; ὑπερπλεονάζειν, 1 Tim 1.14) funden entre sí las ideas de 'brotar' y 'crecer', y en la antítesis del viejo y el nuevo Adán (Rom 5) este último sólo puede expresarse en expresiones siempre nuevas de profusión, de preponderancia, de la prioridad que ya no puede medirse y que destroza toda proporción. La palabra "plenitud", "lleno", "estar lleno" (πληροφορία, 1 Tes 1,5; Col 2,2; Heb 10,22) se utiliza con frecuencia para denotar esta superabundancia. Las imágenes de la naturaleza (agua que fluye y luz, vida que crece) se trascienden a sí mismas en las dos descripciones definitivas de la justificación perfeccionada de Dios en su alianza con el mundo: la comunicación de su Espíritu a los corazones de los creyentes, y su nacimiento del Padre junto con el Hijo. Puesto que la criatura (como "naturaleza") está completamente habitada allí en lo más íntimo por la divinidad trina de Dios ("sobrenaturaleza"), de modo que la imagen se convierte en el espacio en el que habita el arquetipo y desarrolla su poder como gracia (δύναμις-χάρις),[11] no tiene sentido intentar excluir cuidadosamente toda colaboración de la libertad de la criatura dentro de la libertad divina que la habita, para evitar toda apariencia de sinergismo. En efecto, la afirmación que Dios hace de su criatura en el cumplimiento de su alianza no pretende en absoluto acallar las potencias de la criatura y sustituirlas, sino potenciarlas, mediante la inhabitación de su propio obrar, a una actividad que está más allá de toda capacidad de obrar propia[12]. Para el "hombre nuevo, creado según la semejanza de Dios en la verdadera justicia y santidad" (Ef 4,24), Dios, al mismo tiempo, "prepara de antemano las buenas obras en las

que hemos de progresar" (Ef 2,10).

El pleno cumplimiento de la alianza, y por tanto la plena correspondencia, sólo se hace posible cuando la Trinidad inmanente se convierte en Trinidad económica: cuando, por tanto, la justicia (*sedek*) del Antiguo Testamento, como relación que afecta a todo el ser del hombre, es trascendida y profundizada hasta una comunicación a la criatura de la relacionalidad de la vida trinitaria que afecta a todo el ser dentro de la Divinidad. Pues, en Dios, la relación del Padre y del Hijo en el Espíritu de Dios es su propio ser. Si -por la obediencia kenótica del Hijo que llegó hasta el soplo de su Espíritu- se da a la fe el acceso a Dios hasta el punto de nacer con el Hijo del Padre y de participar en el Espíritu del Padre y del Hijo (Rm 8,9s.), entonces también la gracia se eleva por encima de la antítesis entre relación y ser. La condición para este proceso inaudito es que tenga lugar mientras se camina: a saber, mientras se camina por la senda del Hijo junto con Él: el Espíritu nos confirma, cuando clamamos "Abba", que somos hijos del Padre y coherederos con el Hijo, por lo que sólo es necesario "participar de sus sufrimientos, para ser glorificados juntamente con Él" (Rom 8,15ss.), Puesto que, en Dios, ser (φύσις, 2 Pe 1.4) y ser espíritu (conciencia, vida personal) son una sola cosa, el elemento del conocimiento, como experiencia en la que se realiza la apropiación γνῶσις, ἐπίγνωσις y, correspondientemente, de la responsabilidad por el don de la gracia, desempeña un papel importante en la comunicación de la vida divina por medio de la gracia. Esto no toma la forma de un conocimiento particular agnóstico, sino que se produce como la autorrealización en la oración y la existencia de las dimensiones cada vez más amplias del don que se ha recibido (Ef 3,18s), y esto sólo es posible en el Espíritu Santo (1 Jn 3,24; 4,13), que conoce las profundidades de la Divinidad (1 Cor 2,16.11; 12,8), pero debe relacionarse esencialmente con las dimensiones de la separación en Dios, con la Cruz y la Resurrección (Flp 3,10s). Así pues, este conocimiento permanece siempre ligado al acto de fe: ambos proceden juntos (Jn 6,69; 8,31s; 10,38; 16,30; 17,7s, etc.).

Desde el punto de vista del conocimiento, la indecible trascendencia de los límites por la que Dios entra en la criatura, el inefable diálogo en nuestro espíritu entre el Espíritu divino y el espíritu humano (Rm 8,16; 1 Jn 5,9ss.), se ve una vez más que contiene un elemento de distancia (en medio de una profusión que sobrepasa toda medida) que a su vez establece una cierta medida. La razón primera no es que la

criatura, sintiéndose indigna de la grandeza del don, se distancie (*cf.* Lc 5,8; Jn 13,8), sino que quien hace el don hace una asignación de medida adecuada precisamente en el acto de comunicación. Aquí vemos la esencia de la Iglesia del Nuevo Testamento en su particularidad, a diferencia del pueblo del Antiguo Testamento que era el socio de Dios. El creyente individual, que se siente tan sobrecogido por el don de la gracia de Dios, nunca experimenta este sobrecogimiento de manera privada, sino como un acto por el cual es expropiado y se le da una nueva relación, más allá de su propia esfera, con la Iglesia en su conjunto. Pero puesto que, gracias al bautismo y a la eucaristía, la Iglesia es el "cuerpo de Cristo", lo que tiene lugar es tanto la expropiación de la propia fe original, que ahora se ve en un contexto social, como la expropiación del amor en favor de los hermanos, una expropiación que es simultáneamente vertical y horizontal. La Iglesia, que es a la vez cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, es la unidad -siempre existente *a priori* e indisoluble- de ambas expropiaciones y, por tanto, de ambos ministerios. El concepto estético griego de medida μέτρον y regla κανών adquiere en el Nuevo Testamento un significado que se acuña de nuevo desde las profundidades trinitario-eclesiológicas más íntimas.Mientras que la misión del Hijo (y en ella su Espíritu, que le ha sido dado por el Padre) es "sin medida" (Jn 3,34)[13] , la misión del individuo se mide como "gracia según la medida del don de Cristo" (Ef 4,7), expresando así tanto la soberanía libre de Cristo sobre el cuerpo como la asignación del miembro a su papel en la edificación del cuerpo en su conjunto. En consecuencia, 'nadie tenga pensamientos por encima de lo que conviene (δεῖ), cada uno según la medida de fe que Dios le ha asignado' (Rom 12,3): esto no puede significar una limitación interna de la fe, sino que debe indicar su especificación personal por la libertad del Dios que la distribuye y por la finalidad del ministerio eclesial. Pero todas las gracias ministeriales (χαρίσματα) están subsumidas en la "analogía de la fe" (12,6), en virtud de la cual toda la fe única e indivisible de la Iglesia se desvanece por analogía en los individuos,[14] en favor de la unidad misma que existe y está naciendo (εις τὴν ἑνότητα Ef 4,13). La propia integración escatológica como "plenitud de Cristo" recibe una medida (μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστο, Ef 4.13) de los repartos que se hacen de lo que en sí mismo no tiene medida, y esto permite comprender las imágenes en el Antiguo y Nuevo Testamento de la medición de la santa ciudad escatológica (Ap 11,1; 21,15-17; siguiendo Ez 40,3,5ss.).

Se comprende también con precisión la correspondencia entre la unidad de medida celeste (angélica) y la unidad de medida humana (Ap 21,17), que produce en el acto de medir una medida completamente igual en longitud, anchura y altura (v. 16; *cf*. Ef 3,18). La correspondencia entre la unidad de medida celestial y la terrenal explica, en última instancia, Lc 6,36-38, donde se nos promete una "medida que se sacude y se derrama", pero de tal manera que en el juicio se nos medirá con la misma medida que hemos empleado para medir: "No juzguéis, y así no seréis juzgados... perdonad, y así seréis perdonados". Esto depende de la exigencia anterior de prestar sin esperar nada a cambio, según el modo en que "vuestro Padre es misericordioso": la abundancia sin medida de la gracia de Dios se convierte en la medida para el cristiano; no se mencionan aquí los carismas, sino toda la asignación del amor de Dios en Cristo, que sin embargo contiene en el don la exigencia que le corresponde.[15]

Toda esta posibilidad de combinar la profusión sin medida de la gracia, por un lado, y la asignación y la medida, por otro, es el elemento decisivamente cristiano de una estética teológica, porque su base esencial es la Trinidad interior de Dios y el advenimiento de esta Trinidad en la Encarnación[16]. De este modo, todos los conceptos religiosos de medida contenidos en el Antiguo Testamento son retomados y superados: la idea de que el mundo, que Dios "ha ordenado según número, peso y medida" (Sb 11,20), y cuyas medidas sólo Dios conoce (Is 40,12; Job 28,25; 38.5), depende ya de una condescendencia de su omnipotencia y poder superior, es decir, determina un trasfondo de gracia y misericordia;[17] además, la idea de que Dios insiste en el uso de la medida y el peso justos, precisamente *frente a* los pobres (Am 8,4ss; Mic 6,10s; Lev 19,35s; Dt 25,14s; Prov 11,1; 20.10), porque su veracidad es fundamentalmente una con su misericordia; y finalmente, las prescripciones precisas de medida para el culto: los números que se imparten llevan en sí mismos algo del orden de Dios, pues corresponden al arquetipo del santuario divino visto por Moisés en el Cielo (Ex 35ss.) y al templo escatológico visto por Ezequiel (Ez 40 ss.); sólo que, en el Nuevo Testamento, estos números se convierten en la expresión de las misiones vivas de los santos, y las medidas de la Jerusalén celestial son las medidas de la esposa escatológica viva del Cordero.

Al final de este despliegue del concepto de gloria, partiendo de la palabra y la imagen y llegando a la justicia, se han puesto claramente de manifiesto los conceptos de la *belleza* de la revelación inherentes a

este concepto. La capacidad de expresión de Dios se comunicaba a la vez como desmesura de vida que brota y luz que resplandece desde las profundidades, y también como plenitud de orden y medida. Éstos son los conceptos que constituyeron nuestro punto de partida original18 y que nos han acompañado a través de todas las transformaciones históricas de la estética teológica y filosófica. Los dos polos de tensión de lo bello -la luz interior y la forma exterior- son mejor abarcados por el concepto bíblico de adecuación: πρέπει, πρέπον ἐστίν reforzado en δεῖ, πρέπον ἐστίν para asumir una Estrechez interior que lleva en sí su carácter evidente y no puede ser ni aparecer de otra forma por su propia ley y ser. Sabemos y recordamos cómo Anselmo hizo de esta "libre necesidad" el pilar sustentador de su estética teológica, pero también cómo Hegel la sacó del ámbito bíblico y le dio un nuevo sentido puramente filosófico. En su bautismo, Jesús quiere que tenga lugar lo que es "aparente" (Mt 3,15). Pero también Dios lleva a cabo lo que es "conveniente", cuando quiere conducir a Jesús, como autor de la salvación de todos los hijos de Dios, a la perfección por medio de la Pasión (Heb 2,10), y de nuevo considera "conveniente" que este sumo sacerdote no provenga del número de los pecadores, sino que sea santo, sin culpa y puro (Heb 7,26). Del mismo modo, sin embargo, es 'apropiado' para los 'santos', los cristianos, que cosas como la fornicación y la impureza o la avaricia ni siquiera se nombren entre ellos (Ef 5.3).[19] Δ εῖ es más fuerte porque en la mayoría de los casos incluye explícitamente la dura ley de la necesidad del sufrimiento hasta el punto de la Cruz y el Infierno como centro de la libre voluntad salvífica de Dios.[20] En el trasfondo se sitúa el elemento 'escatológico-apocalíptico' determinado por Dios, que debe tener lugar, no por una necesidad dentro de la historia, sino por la intención última de Dios que da a toda la historia su finalidad con vistas a su meta. Es necesario que el Hijo del hombre padezca mucho" (Mc 8,31 par., Lc 17,25). Con este "debe", Jesús arrastra consigo a su pequeño rebaño, en la medida de lo posible. En Pascua, explica el sentido de lo sucedido a partir de este "debe" (Lc 24,7; 26s; 44s). Para Juan, que todo lo ve desde el punto de vista de la "hora", todo se dispone en torno a la "hora" con esta especie de libre necesidad.[21] Nada puede ser más libre que el Logos de Dios, puesto que Dios es su propia norma libremente imperante tanto en sí mismo como en su autorrevelación. Pero, del mismo modo, ninguna lógica puede ser más necesaria que el Logos absoluto, puesto que toda lógica tiene su origen en él. Por tanto, la autorrevelación de Dios, precisamente en el punto en que se adentra

en la Cruz y en el Infierno, debe derribar ante sí todos los conceptos intramundanos de lo bello, y luego, trascendiéndolos de manera soberana, darles norma y cumplimiento.

Belleza" significa aquí que Dios logra en su revelación justificarse a sí mismo y a sus criaturas en un mismo acto: y esto, no *ab extra*, sino de tal manera que puede "poner" su ley "en lo más profundo del ser" de estas criaturas y "escribirla en su corazón" (Jer 31,33). Gracias a la obediencia del Hijo y a la obediencia de la fe que de ella se derivó, gracias a esta doble entrega total a Dios, le fue posible a Dios insertar su ley de vida eterna en el corazón del reino de la muerte y de la desolación, y hacer de la muerte la resurrección de los muertos. Sólo entonces el pleito de Dios con el mundo se decide a su favor, sólo entonces su justicia y su voluntad reinan en la tierra como en el Cielo. Sólo entonces el señorío de Dios sobre el mundo puede ser no sólo la sublimidad de su autorrepresentación (en el Evangelio), sino su gloria escatológica.

Pero este capítulo, cuyo propósito es desplegar el contenido de la "gloria", todavía no nos ha llevado a este punto; de lo contrario, deberíamos estar al final de nuestra investigación. Sólo hemos llegado al punto en el que, mediante el establecimiento de la justicia de Dios en la cruz y la resurrección de Cristo, *su* victoria ha sido ganada en principio y puede ser proclamada. Nosotros mismos, sin embargo, estamos todavía *en vía* hacia esta victoria definitiva de Dios. La gloria escatológica brilla sobre nosotros prolépticamente, pero sólo caminamos hacia ella en la tribulación, amenazados por fuera y por dentro. Por eso, la imagen del Hijo del hombre oculto, en camino hacia su Cruz, sigue siendo tan actual para nosotros como la imagen del Hijo del hombre glorificado. En nuestra exégesis, hemos retratado el impacto de la Cruz como la aparición de la gloria de Dios mediante un movimiento anticipatorio: hemos contemplado la Cruz desde el punto de vista del intérprete final, Juan, y hemos dado a la doctrina paulina de la salvación su lugar en el marco de esta exégesis. Para no falsear todo el cuadro del Nuevo Testamento, debemos completarlo en dos direcciones. En primer lugar, debemos dar el paso atrás hasta el Jesús sinóptico, precisamente en la medida en que es el Jesús anterior a la Pascua, aún no glorificado, para mirar hacia delante desde ese punto de vista a través de Pablo hasta Juan. Luego, en la tercera parte de esta investigación, debemos considerar la respuesta cristiana del hombre a Dios, en su adecuación a todo el kerigma: el modo en que el hombre tiene que glorificar la gloria del amor de Dios en su

existencia, sin estar él mismo en la gloria de Dios por el momento.

3. HIDDENNESS

Debemos volver al principio. Para captar el impacto de la representación de Dios en la Cruz de Jesús, nos ocupamos allí del primer origen de la *kabod* de Yahvé. Fue sólo el impacto lo que se encontró con el Hijo; ningún esplendor poderoso resplandeció en el acontecimiento mismo. Luego saltamos al final, que es lo contrario de esto: la interpretación joánica de todo el acontecimiento de la Encarnación como la δόξα trinitaria que supera y redondea todo esplendor. A la luz de este punto culminante se desplegó el contenido de la cifra "gloria" en el Nuevo Testamento: autoexpresión divina (palabra), autorrepresentación (imagen), autorrealización en el otro (justicia como gracia). Pero entre el impacto de la Cruz desnuda y esta teología desarrollada se abre un abismo, y a él debemos dirigir ahora nuestra atención, para seguir el proceso histórico de lo que hay de absolutamente inglorioso en la "forma de esclavo" (Flp 2,7), de modo que podamos ver que esta falta de gloria es lo que la "forma de esclavo" quiere hacer presente, mostrándola sólo a través de su absoluta ocultación. Y lo que aquí se revela cada vez más -hasta el punto de que Juan lo describe como visión- no pierde por ello nada de su ocultamiento. Dios es incomprensible, y cuanto más se ofrece a nuestra mente comprensiva, más crece su incomprensibilidad. *Comprehendit incomprehensibile esse.*[1] Esto es verdad, no ya como teorema de la teología negativa en general, sino de la teología más concreta de todas, que Pablo llama la "locura de Dios" en la Cruz de Cristo (1 Cor 1,25).

a. Vida oculta

1. Así como el concepto de kabod/δόξα recorre el Antiguo Testamento, el concepto de δόξα recorre todos los estratos del Nuevo Testamento, y ambos tienen la característica de eludir toda representación directa[2]. Incluso la sustitución judía de δόξα por la *shekinah* (presencia que habita cerca), y la sustitución de este término, que parecía aún demasiado concreto, por "palabra" (*memra*) y "nombre", atestigua la certeza creciente de que la gloria de Dios, que en Ezequiel abandonó el Templo, no había vuelto a los nuevos

edificios: la presencia de la δόξα será mesiánico-apocalíptica. En Daniel, al Hijo del hombre se le da "gloria y reino" (7.14 Tom) y "autoridad" (7.14 LXX), y en las Similitudes de Enoc se sienta como juez en el trono de la gloria.[3] No cabe duda de que los logia sinópticos más antiguos sobre la gloria, que vinculan a δόξα con el Hijo del hombre de un modo totalmente futuro-escatológico, tienen aquí su punto de partida: Mc 8,38; 13,26; (14,62 par.), y, con la misma concepción, Mc 10,37; Mt 25,31; 19,28. Jesús no reivindicó *la doxa* para su elevación terrenal -especialmente porque incluso hace una distinción en Mc 8,38 entre su yo actual y el Hijo del Hombre venidero- ni sus discípulos se lo atribuyeron. Pero en Lucas vemos que la gloria de Dios irrumpe por todos lados hasta e incluso más allá de los límites de la vida terrenal de Jesús, y debemos preguntarnos si Lucas está afirmando algo objetivamente nuevo en esto, o simplemente está haciendo explícito algo que estaba presente sin ser mencionado también en Marcos (y Mateo). *La kabod* visible de Dios brilla alrededor de los pastores por medio del ángel de Navidad (2.9), y las huestes celestiales dan gloria a Dios en las alturas (2.13s.). En la entrada real del Mesías en Jerusalén, la multitud alaba una vez más esta gloria divina en las alturas (19.38). Y ciertamente, cuando Lucas hace que María sea "eclipsada" por el Espíritu Santo, está pensando en la nube del *kabod* sobre la tienda de la alianza y sobre el Templo; y cuando Jesús es presentado en el Templo, tiene lugar para Lucas la reentrada escatológica de la gloria divina de la visión de Ezequiel en el santuario, pues Simeón canta: "Mis ojos han visto tu gloria: luz para la iluminación de los gentiles, y gloria de tu pueblo Israel" (2.30ss). Además, en el monte de la transfiguración, no sólo aparecen Moisés y Elías "en gloria" (9.31) -lo que sería comprensible, puesto que proceden de la región del Cielo-, sino que los tres discípulos ven explícitamente "*su* gloria", la gloria del propio Jesús (9.32), frase que Lucas ha insertado con inusitado énfasis también en la anterior declaración escatológica (Lc 9,26, frente a Mc 8,38), y que será repetida por Jesús resucitado en la conversación con los discípulos de Emaús: "¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y entrara así en *su* gloria?" (24,26). De aquí a Juan no hay más que un paso. Sin embargo, Lucas permanece esencialmente en el escenario de la figura del Antiguo Testamento: la gloria es esencialmente la esfera divina que irrumpe y reviste, incluso cuando María se convierte en la tienda viva de la alianza y Jesús en el Templo personal; la frontera sólo se traspasa en la transfiguración, que de algún modo parece

brotar del interior de Jesús cuando está en oración; pero esto ya era cierto en el caso de Mateo, donde las vestiduras resplandecientes de Marcos se amplifican mediante el rostro que brilla como el sol. Este pequeño y, sin embargo, significativo cambio nos alerta sobre la cuestión de si Lucas no se limita a poner nombre a algo que está implícitamente presente en todos los sinópticos.

A. M. Ramsey señala que, para la antigua alianza, el comienzo de la era mesiánica se consideraba indisolublemente ligado a la llegada de la gloria divina (*cf.* Is 35,1-6; 60,1.13, etc.), y puesto que, con Jesús, el reino de Dios está verdaderamente "llegando", es más, "ha llegado" (Mc 1,15; Mt 12,28 par.; 11,4-6 par.), entonces el estatuto de lo uno como "llegando" o "habiendo llegado" debe implicar el mismo estatuto para lo otro. Y si Jesús veía la venida del reino ligada a la necesidad de su sufrimiento, entonces es fundamentalmente imposible excluir el sufrimiento de la gloria del reino.[4] Sin embargo, hay aquí un elemento de reserva (de hecho, uno que es notable en Lucas):[5] la gloria, tal como la entiende y la espera la antigua alianza, no es en absoluto una palabra apropiada para caracterizar la vida terrenal de Jesús. Pero, ¿es entonces la reserva de los sinópticos lo bastante fuerte? ¿Acaso, a pesar de todo, no miran hacia atrás desde la Pascua y dan una interpretación retrospectiva que vierte demasiado esplendor pascual sobre la vida de Jesús?

Incluso si se rechaza la expresión "desmitologización" -puesto que, si se presupone la realidad de la Resurrección y de la experiencia que de ella hicieron los discípulos, la interpretación de lo anterior a la luz de la Resurrección era legítima y necesaria-, podría seguir planteándose la cuestión de una "desmascarización" de los relatos de la vida de Jesús. Como sabemos, se trata de una cuestión muy delicada que sólo puede abordarse con el mayor tacto teológico. Delicada porque habría que hacer un examen exhaustivo y detallado de hasta qué punto, quizá por necesidad, la *"soberanía"* del Hijo de Dios en su estado humilde -una soberanía ciertamente presente, pero apenas aprehensible en palabras y conceptos- tuvo que ser descrita con los matices y formas de expresión de la *"gloria"* del Antiguo Testamento y de la escatología. Se puede pensar en un caso límite como Jn 18,6: ¿no se expresa aquí la soberanía (¡!) visible de a través de una imagen de poder y esplendor escatológicos (2 Ts 2,8)? Pero, ¿cómo expresar esta soberanía impotente, que se niega a empuñar las armas y, sin embargo, abate a sus adversarios en su misma impotencia, una soberanía que es algo muy distinto de la "noble sencillez" griega o de

la "puerilidad" romántica? La experiencia de la soberanía de Jesús en su negativa a hacer ostentación de sí mismo o a anunciarse (Jn 7,4) debió parecer tan central a los discípulos que, cuando comenzaron su interpretación desde el punto de partida del acontecimiento de la Cruz y la Resurrección, utilizaron todos los medios a su alcance para hacer perceptible esta soberanía; a veces, al hacerlo, estuvieron tentados de traspasar los límites de la estricta ocultación, del incógnito. Pero hay que tener siempre presente que el incógnito de Dios en Jesús era simultáneamente su aparición en la misión y tarea de Jesús, y que esta unidad de revelación y ocultación era absolutamente única, sin punto de comparación en este mundo. Las palabras de Jesús eran realmente las palabras de la omnipotencia (Mc 13,31), de la exigencia definitiva de decisión, de la concesión de la gracia y de la promesa, ocultas bajo una situación humana bastante anodina. Sus milagros eran los verdaderos signos del cumplimiento de lo profetizado, y, sin embargo, había que señalárselo explícitamente a quienes los veían (Mt 12,27 y ss.); incluso el Bautista, con otra imagen del cumplimiento ante sus ojos, no puede interpretarlos correctamente por ser tan ordinarios (Mt 11,2-6). En general, habrán sido milagros silenciosos: su efecto provocó una ola de rumores, de tal manera que la gente corría a ver a Jesús. Pero en esto se prestaban a ser malinterpretados y, de hecho, fueron interpretados erróneamente, de modo que Jesús reaccionó huyendo del lugar o haciéndoles callar (las llamadas órdenes de guardar silencio). Dado que los evangelistas expresan de manera diferente la relación entre el ocultamiento intencionado y la revelación forzada, es posible distinguir con cautela entre la forma de expresión y el contenido; pero esto también muestra que todos los evangelistas apuntan a la misma paradoja, cada uno a su manera. Además, cuando todos ellos sitúan los hechos y las palabras de Jesús en las estructuras ya previstas por el Antiguo Testamento -ya que posteriormente llegaron a verlas como el "cumplimiento" de las estructuras del Antiguo Testamento, que entonces ofrecían el trasfondo de su comprensión y los medios para expresarlas (por ejemplo, 2 Reyes 4.42 y ss.)-, dejan claro al mismo tiempo que no descubrieron estas conexiones hasta después de la Pascua. Sin embargo, esto no significa que se pueda hablar de invención libre de los milagros de Jesús (que en parte se encuentran en escenarios y contextos intelectuales bastante diferentes de los modelos); a lo sumo, se puede hablar de ligeros toques estilísticos en la presentación. El resplandor de la comprensión pascual tiene el efecto más fuerte: es

posible que los discípulos digan que no comprendían entonces lo que comprenden ahora, pero sólo con dificultad pueden dar una descripción de ello (y de sí mismos) en la fase en que no lo comprendían -aunque habían visto o intuido la soberanía, pues se habían convertido efectivamente en discípulos, habían escuchado a Jesús como maestro y habían recibido instrucciones propias más allá de los sermones generales al pueblo. Hablan en términos aproximados, lo mejor que pueden, del incomprensible fenómeno de la ocultación de Jesús que está en el corazón de su apertura. Una formulación retrospectiva literariamente satisfactoria de la paradoja era imposible a priori. Es necesario mirar, desde el corazón del misterio teológico -que es trinitario-, la necesidad de este ocultamiento, si queremos reconocer que la reproducción literaria es la mejor aproximación posible.

2. La soberanía de Jesús es la aparición del libre abajamiento (*kénosis*) de la gloria de Dios en la falta de libertad (obediencia) de la forma de un esclavo. Esta falta de libertad ("no es mi voluntad", en todo: Jn 6,38) debe hacerse reconocible en la seriedad que lleva a la Cruz, y asimismo como consecuencia de la libertad del amor (Jn 10,18). Era imposible percibir y comprender esta unidad única (que presupone la Trinidad), y aún más imposible encajarla en categorías que estuvieran a mano; Por eso, a Jesús no le era posible atribuirse a sí mismo, o aceptar que otros se lo atribuyeran como un título, el de Mesías (en el sentido judío, incluso con su significado más completo), sin darle una interpretación totalmente nueva y ampliarlo mediante conceptos aproximativos completamente diferentes, algunos de los cuales parecen decir "más" -como el del Hijo del Hombre daniélico que desciende del cielo- y otros aparentemente "menos", como el Siervo de Dios de Isaías, sin forma y despreciado, que sufre vicariamente. Cuando, después de Pascua, los Apóstoles predican a los judíos que el Jesús crucificado que se les ha aparecido vivo es el Mesías, esto es 'en un sentido bastante único que no concuerda con la comprensión mesiánica del judaísmo tardío,. . . porque es obvio que Jesus mismo entendio su condicion mesianica de una manera no mesianica'. Recogen una comprensión del Mesías "que les fue comunicada en la escuela de Jesús sólo contra su propia resistencia (*cf.* Mc 8,29; 31s. par.)".[6] Entre la afirmación de Jesús ("Pero yo os digo") y su "condición mesiánica" se abre un abismo: existía una necesidad, como el vínculo necesario entre promesa y cumplimiento, pero también una libertad soberana que obedecía sólo al Padre, y no a las estructuras

históricas de las profecías. Fue precisamente esta libertad -como superioridad a todas las formas (o figuras) preparadas por la antigua alianza- la que le permitió ser a la vez la "forma superior" que abarca en sí todas las "formas" y "la falta de forma" que decepciona sobre la base de las concepciones previamente configuradas; pero Jesús no es aquí algo informe y disolvente, sino el misterio que necesariamente debe aparecer desde fuera como *contradicción* y *paradoja* (¿cómo podría llevar forma de esclavo quien es absolutamente libre?), y que, sin embargo, se presenta a la fe (es decir, a la fe en su filiación trinitaria) como una unidad que no puede romperse: como la soberanía del amor que sirve, se deja entregar y se entrega7. Pero esto no basta, la tarea de Jesús no es presentar a Dios por medio de una imagen, sino ser la síntesis de la historia de la salvación: mostrando por una parte la voluntad salvífica del Padre sin sustraer nada a su justicia de juez -y por eso se erige como la *krisis*: la piedra angular que es rechazada- y, por otra parte, personificando a la humanidad (con Israel a la cabeza como su recapitulación) ante Dios: en cuanto que carga con su culpa y se deja juzgar en la Cruz, es la humanidad expulsada, pero en cuanto que la adiestra para la Cruz y "conduce a todos los hijos a la gloria" (Hb 2,10) sobre la base de la Cruz.10) sobre la base de la Cruz, es la humanidad redimida y creyente. Si se tiene en cuenta la multiplicidad de estas conexiones, no se puede dar cuenta del ocultamiento y la epifanía en un solo nivel; así, hay cosas que deben ser claras para Jesús como revelador divino del Padre mismo, que debe ocultar porque sólo así puede mostrar el ocultamiento esencial de Dios; hay otras cosas conocidas por él que oculta, porque, aunque es 'Señor y Maestro', debe mostrar la forma de un esclavo; y finalmente hay algunas que debe hacer sin saber, porque de otro modo la forma de esclavo y el 'ser como hombre' (Fil 2.7) no serían auténticas. Es imposible reproducir con palabras la simultaneidad esencial de estos aspectos en la vida de Jesús, aun cuando él pudo, de acuerdo con cada situación particular , hacer dominante un aspecto en lugar de los otros. En la formulación retrospectiva de los evangelistas, sólo era posible expresar esa simultaneidad en la existencia de Jesús mediante una aproximación circunlocutiva; es importante, por tanto, que veamos siempre las enseñanzas, las parábolas, los milagros, las discusiones, etc., en la perspectiva de su interacción mutua, y que no permitamos que el lenguaje utilizado pierda su transparencia. Es evidente, por ejemplo, que la representación histórica de la condena y la crucifixión nunca podrá mostrar el *pro nobis* teológico, que se oculta

en lo más profundo y sólo sale a la luz cuando se le da su lugar en el movimiento que va de la vida de Jesús (tal como fue) a la Resurrección. Ninguna situación aislada muestra el todo, sino que debe interpretarse a partir del todo: no se puede tener la logia sin el sufrimiento, ni los milagros sin la logia, ni nada sin la Resurrección. Pero también es cierto que no hay ningún pasaje que, tomado por sí solo, caiga en la costumbre y la ordinariez: la soberanía proporciona la atmósfera unificadora hasta tal punto que se hace sentir en cada punto individual. No puede determinarse por medios literarios o psicológicos, sino que está claramente delimitada negativamente de cada uno de ellos.[8] Es la exaltación (teológica) única de Dios en la libertad de su forma como esclavo, por encima de la coacción de toda determinación interior; como tal, esta libertad no está abierta a la percepción directa y neutral, sino que requiere la fe para ser vista: requiere la sensibilidad a la soberanía en el abajamiento, y ésta sólo puede venir como un don, como *connaturalitas* a ella, como el *instinctus interior*, que establece una *proportio* a este objeto único.[9]

Kierkegaard (seguramente el único que siguió a Anselmo en esto) se atrevió a intentar el retrato de la paradoja cristiana con la inclusión de su dato histórico como un "proyecto intelectual".10 ¿Cómo puede "el Dios" -que debe ser "amor", si ha de tener una razón para "surgir"- hacerse comprensible a un ser humano que está en la falsedad, en la culpa, en la falta de amor? Una revelación directa de la gloria divina en su condescendencia (como la de un rey que se abaja ante una pobre doncella mendiga para elevarla en el amor y hacerla reina) "atraparía", en efecto, al ser humano amado por encima de sí mismo hasta el "asombro amoroso" y el "agradecimiento", pero (como en el caso de la doncella) no le llevaría a su propia verdad. El hombre tiene hambre de gloria, y es precisamente esta gloria la que Dios debe negarle, por amor. Quién puede comprender esta contradicción en el sufrimiento: no revelarse es la muerte del amado "[11]. Dios toma la forma de un esclavo, para instaurar la indirecta que es la única que puede hacer crecer la confianza amorosa en el pecador; en efecto, Él mismo debe convertirse en la doble paradoja del crucificado para eliminar la vergüenza pecaminosa del culpable: no es posible que la soberanía oculta del amor se convierta en este punto en otra cosa que en el "escándalo" absoluto. Ésta es, en efecto, "la prueba indirecta de la exactitud de la paradoja", pero en sí misma es un "engaño del oído", porque "la paradoja resuena en él", sin que pueda interpretar el sonido (que es el sonido del amor sin fin en forma de esclavo y de Cruz).[12]

Sin embargo, en la fe, la paradoja (puesto que es Dios mismo) ofrece al discípulo la posibilidad de una interpretación: y no hay diferencia fundamental entre el discípulo contemporáneo de Jesús y el discípulo posterior, que es llevado por el anuncio a la contemporaneidad con él. Porque, incluso para los contemporáneos, la gloria de Dios se oculta en forma de esclavo, "de modo que, si no es posible verla directamente, no tiene sentido ser contemporáneo; la mera contemporaneidad temporal no hace a uno contemporáneo de la gloria".[13]

Al "proyecto intelectual" de Kierkegaard le faltan varias dimensiones, sobre todo la trinitaria (en su abajamiento, Jesús revela la soberanía del Padre) y la genuinamente estaurológica (sustitución)[14] . Dado que Jesús era el Hijo de Dios, es decir, Dios en la condición de abajamiento como obediencia hasta la muerte, a esto corresponde su renuncia a la interpretación de sí mismo (al Padre, al Espíritu y a la Iglesia); y esta interpretación sólo es posible si es la iluminación (que viene de Dios) de la soberanía que había existido realmente, y el "darse cuenta" y "recordar" (por parte de la Iglesia) lo que la Iglesia había experimentado realmente y sin embargo -en un incomprensible olvido, o más bien obstinación- no había realizado. Es la intensificación de una situación totalmente humana que se repite una y otra vez: sólo después de la partida de lo que era noble, genial y santo, los supervivientes toman conciencia de lo que había sido realmente. Se recogen y se proclaman palabras, gestos y hechos milagrosos; pero todos ellos perderían el verdadero sentido, si no fuera porque en este caso el pasado se convirtió en un presente oculto y vivo, la letra se hizo transparente al espíritu, la bajeza señaló la nobleza inconcebible, con la soberanía del rostro (*panim*) de Yahvé resplandeciendo en el rostro retorcido por el dolor, ensangrentado y escupido, la soberanía de Yahvé reflejada en la soberanía del propio sufriente.[15] En ninguna parte hay la menor nota falsa -a diferencia de los escritos apócrifos, que están repletos de ellas- que perturbe la armonía de sencillez y profundidad de comprensión, de franqueza y profundidad; esta armonía es tan perfecta que podemos reconocer fácilmente y sin ofender el carácter secundario de algunos de los métodos literarios empleados en el retrato -por ejemplo, las órdenes marcanas de guardar silencio- sin que por ello podamos prescindir de ellos como medios de expresión.

3. Para acercarnos a la ocultación de la soberanía de Jesús, poseemos la vía literaria, por la que llegamos a ver cómo la comunidad

pospascual introdujo aspectos del Señor resucitado en su relato de lo sucedido antes de la Pascua, y de hecho cómo tuvo que hacerlo, porque el resucitado es la "verdad" del mortal que murió, y sólo esta verdad, que integra en sí misma todo lo anterior, preocupaba y sigue preocupando a los creyentes en el plano existencial. Pero entonces se abre una vía teológica detrás de la vía literaria: si la comunidad tiene razón al ver en el resucitado la "verdad" del mortal finalmente crucificado, entonces esta perspectiva es necesariamente válida también para el Jesús histórico: su vida está orientada hacia "la hora", y todo lo que es, dice y hace se confirma a partir de la "hora" y es demostrado por Dios como verdadero. Sólo cuando el crucificado resucita es exaltado a "Señor" (Hch 2,36; Flp 2,0ss.) y tiene el derecho demostrable de llevar sus títulos ("Mesías", "Hijo de Dios", "Hijo del Hombre daniélico", etc.) y, por tanto, de exigir que se crea en él (algo que sólo Dios puede exigir). Aunque podemos aceptar la presencia de anticipaciones al respecto por parte de los evangelistas, puesto que el Jesús oculto es el mismo que el Cristo proclamado abiertamente, debemos, sin embargo, eliminarlas del cuadro del Jesús histórico, que no anticipó en absoluto su glorificación por el Padre. Se puede indicar, con la brevedad necesaria, la "despascalización" que se impone teológicamente, en tres puntos de los relatos sinópticos: los milagros de Jesús, sus parábolas y su transfiguración.

Los milagros[16] o 'signos de poder' (δυνάμεις son sin duda característicos del Jesús histórico, como lo fueron también para Pablo, que habla de sus milagros como si fueran lo más obvio del mundo[17]. Algunos de los milagros de Jesús iban dirigidos contra los fariseos (curaciones en sábado, y quizá también el tocar al leproso en Mc 1,40 ss.), dieron lugar a la ciertamente genuina 'discusión sobre Beelzebul' (Mc 3,22 par.), y fueron finalmente uno de los motivos de su condena.[18] Al igual que Pablo, Jesús señala sus milagros como pruebas de su encargo de iniciar la venida del reino de Dios (Mt 11,4 ss.). Los "hechos de poder", es decir, los actos salvíficos que por su propia naturaleza sólo pueden ser realizados por Dios, son, dentro del judaísmo, ante todo una reactualización de la actividad salvífica original de Jahvé para el pueblo (del mismo modo que el Espíritu profético adquirió una nueva presencia con el Bautista y con Jesús). Son actos de *Dios* en aquel a quien envía (como Moisés o Elías, y ahora Jesús). La novedad es la personalización total de la situación: siempre es un enfermo o una persona en busca de ayuda la que se encuentra ante Jesús, porque el Verbo se ha hecho carne y ahora se

encuentra con el prójimo como la persona más cercana a él. Y la mayoría de los milagros están ligados a la fe: ésta es el punto central, y es necesaria[19] , a veces ya existente y a veces "atribuida "[20] en virtud de una "sustitución" silenciosa[21] , pero siempre de tal manera que Jesús no exige la fe en sí mismo[22] , sino que media activamente la fe entre la persona humana y Dios, convirtiéndose él mismo en la fuente de la fe indispensable para la persona humana y dejando que brote del corazón de esta persona. Se podría decir lo siguiente: él es, en su totalidad, el verbo de la frase, y sólo mediante la resurrección se convierte en el sustantivo que siempre estuvo presente en el verbo, capaz de formularse, pero oculto. Este sustantivo todavía no puede aparecer, porque precisamente sólo mediante la consumación de la frase a través de la Cruz y la Resurrección, Jesús se convierte verdaderamente en el objeto de la fe, aquel en quien Dios ha realizado definitivamente sus "obras poderosas" y que se ha convertido -actuando y sufriendo hasta el extremo- en esta obra poderosa personificada. Cuando Mateo sitúa los temas del encuentro personal y de la fe (en un sentido ya eclesiástico) en el centro de los milagros de curación, y relega así el acontecimiento milagroso a un segundo plano (a menudo mediante severas abreviaturas y mediante retoques de las coloridas narraciones de Marcos), es fácil distinguir su intención eclesiástica de la corrección teológica con la que pone al descubierto el punto decisivo: Jesús se remonta a la situación más sencilla, primitiva y concreta de todas, a lo que Pablo llama la fe de Abraham, que acepta sin vacilaciones que Dios tiene razón, sin dudas y sin garantías. Una fe así se confía a Dios y, por tanto, toca "infaliblemente" el corazón de Dios (a esto pertenece la enseñanza de Jesús sobre la oración) y es escuchada a través de la obediencia de un niño (Mc 10,13-15). No se ha revelado cómo surgió finalmente este maravilloso contacto directo entre el corazón creyente y el corazón de Dios a través de la chispa del poderoso acto que tendió el puente, ni de quién fue la fe y la acción iniciadora que lo propiciaron.[23] La semilla "más pequeña", el grano de mostaza, es tanto la fe verdadera (Mt 17,20) como el reino de Dios (Mt 13,31s): Jesús es el ἐνέργεια que realiza la compenetración mutua de fe, reino y alianza en el acto por el que llegan a existir. Es cierto que la curación concreta por la que el "hombre fuerte" es expulsado y atado en el "acto de poder" es una anticipación de la Cruz y la Resurrección, y como tal corre el peligro de ser separada de éstas y de ser malinterpretada -especialmente en el medio helenístico, en el que el propio hacedor de

milagros llegó a ser objeto de atención. Pero frente a esto, está el rechazo a realizar cualquier milagro espectacular en Israel (Mt 12,38 y ss.; 16,1 y ss. par.), y *a fortiori* fuera de Israel, a menos que una fe completamente genuina en Jesús le arranque un milagro (Mt 15,21-28; Mt 8,5-13 con Jn 4,48), así como el acto de apartar al enfermo (Mc 7,33; 8,23) y las órdenes de guardar silencio. Algunos de los milagros pertenecen a la instrucción de los discípulos como iniciación concretamente perceptible en la actitud de fe, confianza, oración y ayuno cristianos y especialmente apostólicos (como estado de vacío para Dios y para la comunicación de su voluntad y su poder; Mt 17,14-21: Nada os será imposible'). Así pues, los milagros están estrechamente unidos a la enseñanza sobre la oración y a las parábolas (como "parábolas actuadas"). Es significativo que los discípulos, que sólo tienen los rudimentos de la fe antes de la Cruz y la Resurrección, reciban "autoridad" para curar y expulsar demonios (Mt 10,1), pero no realicen todavía ningún milagro; después, sin embargo, el carisma de los milagros formará parte de la existencia regular de la Iglesia (1 Cor 12,10). Más importante aún es el hecho, subrayado con fuerza por Marcos, de que los discípulos no comprenden el verdadero significado de los milagros. Las "conclusiones corales" (con asombro universal, alabanza a Dios, etc.), que forman parte de los antiguos relatos de milagros y destacan especialmente en Lucas (2,20; 4,22; 5,26; 13,17; 18,43), pero que también Mateo estructura como escenas de la "adoración" del "Hijo de Dios" (Mt 14,33; *cf.* 8,2; 9,18; 15,25), se manifiestan como escenas de la "adoración" del "Hijo de Dios".25), se muestran como un mero añadido extrínseco en comparación con el simple "asombro" de Marcos (Mc 1,27; 2,12; 5,20; 12,17),[24] la dureza de corazón de los espectadores (3,5), la ansiedad de la gente (5.15), la falta de fe de los discípulos (4.40), su asombro no sólo durante la aparición en el lago, sino aún más después de que amainara la tempestad (6.51), y su "incomprensión incluso ahora" (8.17). La misma incomprensión y asombro se manifiestan cuando Jesús habla de su futuro sufrimiento y resurrección. Ni los signos milagrosos visibles ni las enseñanzas y parábolas verbales pueden entenderse en su verdad antes de que esta verdad suya se haya dado a conocer en la Cruz y la Resurrección. Con sus repetidas órdenes de silencio, Jesús apaga la llama de la falsa admiración que se enciende por todas partes, pero es en vano: "Porque es imposible a priori impedir el malentendido que se llama admiración, pues en cierto sentido es necesario, para atraer a la gente. Pero entonces, si la verdad -

siguiendo fiel a sí misma en esto, puesto que es la verdad- se revela cada vez más claramente como la verdad, llega un momento en que ningún admirador puede seguirle el ritmo: pues la verdad sacude a sus admiradores como la tormenta sacude del árbol el fruto agusanado.[25] Los llamados "milagros espectaculares" (la marcha sobre el lago y el apaciguamiento de la tempestad, la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino y la resurrección de los muertos) suelen estar rodeados de un clima de calma (sobre todo los milagros de dar de comer y beber) o de intimidad en el círculo de los discípulos, donde el simbolismo espiritual tiene más importancia que lo milagroso (*cf.* los milagros sobre el lago). los milagros en el lago)[26] ; pero, sobre todo, se presentan como una concretización de la "compasión" de Yahvé con la angustia de su pueblo[27].

Queda sólo un aspecto parcial de los procesos y temas empleados para la aprobación explícita de la misión mesiánica de Jesús por parte de Dios: el tema joánico del "signo" (σημεῖον). Sin embargo, precisamente como tal, éste vuelve a ser dialéctico en un doble sentido. Por un lado, en comparación con la falta de ambigüedad de la "palabra", ésta es secundaria y se sitúa en un nivel inferior por ser menos inequívoca (*cf.* Jn 10,38); por otro lado, los "signos" apuntan al Padre que los realiza, y apuntan al Hijo sólo en la medida en que uno reconoce que no busca su propia gloria y, por tanto, se oculta y se revela en igual medida en el signo revelador. Cuando Juan habla en el caso del primer milagro de Jesús de la "revelación de su gloria" e inmediatamente añade que "sus discípulos creyeron en él" (2.11), da una interpretación en ambas frases de lo que era incoativo desde el punto de vista de la realización plena: esto estaba realmente presente en la etapa incoativa, pero estaba oculto. Por último, los milagros de Jesús pertenecen esencialmente a su estado itinerante: la nueva alianza no ha hecho más que empezar, y por eso los 'hechos poderosos' físicos y perceptibles realizados en este mundo tienen una forma veterotestamentaria y profética que mira al milagro *único* de la muerte y la resurrección, en el que se producen definitivamente el 'atar al hombre fuerte' y su 'saqueo'. Pero no hay punto en el que la confusión del signo con lo que significa sea más fácil y más peligrosa: no hay punto en el que la ocultación sea más fuertemente necesaria. Y, sin embargo, la nueva alianza ya está presente en el signo. Esto significa que todos los milagros no son más que una referencia y una indicación hacia aquel que está oculto, que se descifra a sí mismo (como verbo activo, no como sustantivo) en los símbolos.

Las parábolas contienen precisamente la misma dialéctica: las parábolas son palabras en forma de imágenes que aclaran y ocultan a la vez; como son palabras *en* camino hacia su propia realización: de ahí que, aunque la parábola se presente como una palabra abierta, está necesitada de interpretación (a partir de su realización). Cualquier forma que adopte la palabra antes de la Cruz y la Resurrección es esencialmente una parábola (Mt 13,34; Jn 16,25, después de Pascua: 16,29s.), por lo que es a la vez un modo normal (aunque original) contemporáneo de hablar y enseñar1 y, al mismo tiempo, una continuación, y una superación, de los oráculos de Dios del Antiguo Testamento, especialmente cuando trata de la inminencia del juicio de Dios y de su misericordia que trastoca todas las normas humanas de valor; pero, por encima de estas dos, la parábola es la forma de toda la Palabra encarnada de Dios mismo. De ahí la cualidad de cada palabra parabólica (que, en definitiva, se resiste a ser catalogada en términos filológicos): la palabra desciende verticalmente desde lo alto, en la mayor compacidad posible, sin extensión, y no puede ser refutada. Cada una de las parábolas va al meollo de la cuestión desde un lado particular, del mismo modo que Jesús es siempre toda la Palabra de Dios y no se puede parcelar en segmentos. En este sentido, todas las parábolas participan del impacto original de la *kabod*: su forma indica qué impacto alcanzará la Palabra al final de su camino, en la Cruz. A partir de la Cruz y la Resurrección, "Jesús" expone a los discípulos, a la Iglesia primitiva, lo que está "oculto" (Mt 13,35): así lo demuestra el carácter pospascual de las interpretaciones (especialmente Mt 13,36-43; 13,40s; Mc 4,13-20). Desde este punto del desenlace, se ve también que la palabra de Jesús, que exigía una decisión, se convirtió en una prueba de su obcecación (*cf*. Mc 4,10-12 par., en aparente contradicción con la intención de hacer una revelación en Mt 13,35) para mí "sordos que no tenían "oídos para oír" (Mc 4,9 y frecuentemente). Pero el impacto de la Palabra divina, aunque plenamente presente, está oculto, primero, porque el acontecimiento de la Cruz (y, por tanto, la venida del reino) se sitúa en el futuro, de modo que todavía no es posible entregar la llave del todo; segundo, porque para el propio Jesús la Cruz venidera será salvación absoluta y juicio absoluto, pero de un modo distinto a como lo fue el Día venidero de Yahvé para los profetas del Antiguo Testamento, porque el propio Jesús abarcará en sí mismo la totalidad del juicio, para ser salvación total; y tercero, porque, no obstante, debe comprometer a las personas de la alianza con él en este Día,

mediante un juicio final basado en el conocimiento de cómo es Dios realmente y cómo actúa -y aquí, aunque se deja abierta la posibilidad a los oyentes, según los evangelistas (Mc 3.6) la decisión se tomó muy pronto.

Si se busca la *ipsissima verba* de Jesús en las parábolas, hay que tener en cuenta, no sólo la situación meramente histórica, sino también una situación teológica omnicomprensiva que se puede resumir a priori en la simple frase "espera (futurista-presente) del reino". Toda la teología de la Iglesia primitiva, de Pablo y de Juan, intentará poner en palabras lo que se comprime en esta espera. Por eso es difícil definir la relación entre la palabra parabólica original y su meditación, transposición e interpretación expansiva en la Iglesia. Resulta que la Iglesia no puede situarse frente al hiato entre Cruz y Resurrección: al mismo tiempo, la Iglesia viene después de este hiato (como producto de la redención) y se sitúa frente a él, porque siempre está llamada de nuevo a tomar la decisión que conduce a la Cruz. En consecuencia, la palabra parabólica debe sufrir una transformación eclesial para conservar su vitalidad y su actualidad (pues es el mismo Jesús quien, como crucificado y resucitado, hace cada vez de nuevo la llamada a seguirle). Por tanto, es correcto que la Iglesia represente la *krisis* que fue la presencia de Jesús en y para Israel como una *krisis* que pertenece *al pasado -y* así los "esbozos de la historia de la salvación" que Mateo construye a partir de muchas parábolas no son "alegorías "[2] -, pero igualmente es correcto que la Iglesia actualice la *krisis* dentro de sí misma: Aquí, el horizonte de la Cruz que se presentaba ante Jesús como el fin del mundo se convierte para la Iglesia en el horizonte de la segunda venida de Cristo (pues sólo así puede entrar en el horizonte de Jesús), y las palabras de Jesús a los escribas y fariseos se convierten en un discurso dirigido a los cristianos, ya sea a todos o más precisamente a los dirigentes que tienen la responsabilidad de la comunidad. En este proceso, un texto con acento escatológico (p. ej. Lc 12,58s) puede transformarse en un texto con acento parenético (Mt 5,25s); al texto de las parábolas pueden añadirse aplicaciones prácticas para la Iglesia, que con frecuencia no son del todo pertinentes, a menudo colecciones enteras de tales reflexiones, como en el caso de la historia del administrador injusto a quien "el amo" (= Jesús) alaba por su sagacidad (Lc 16,8b,9,10,11).8b,9, 10,11,12,13).[3] Esto puede significar que la idea principal que una parábola debía tener originalmente puede ser más o menos desplazada por uno o más evangelistas.[4] Tales alteraciones no dejan de ser hechos contingentes

en sí mismos; lo fundamental aquí es que las parábolas de Jesús -casi siempre llamadas y desafíos pronunciados con la máxima urgencia- sólo pudieron liberarse del terrible aislamiento de su singular situación histórica, en la que esencialmente no eran comprendidas y, por tanto, debían permanecer *ocultas*, al ser convertidas (en una transformación operada por su muerte y resurrección) en "enseñanza" eclesiástica, que las llevó a la esfera en la que podían ser captadas en el Espíritu Santo.

Esto se ve más claramente cuando uno se pregunta por la posición del propio Jesús en sus parábolas (excluyendo aquí los logia "Yo soy" de Juan). Una vez más, habrá que decir que Jesús aparece en ellas como verbo, no como sustantivo; son una autoatribución implícitamente cristológica.[5] Habla de la realización del acontecimiento que viene a ser lo que es, y a recibir su nombre, con él, con su Cruz y su Resurrección. Por el momento, todo lo que se puede sentir en él es el impacto, la tremenda urgencia, la prisa y la radicalidad, la presencia y la atmósfera que no se pueden pasar por alto, sin dejar de ser invisibles: en él, hay que ver el *kairós* (Lc 12.54ss; 17.37; Mc 13.28), la gran oportunidad que se ofrece (la "perla" y el "tesoro", Mt 13.44ss), el mandato de asumir el riesgo total, que -precisamente por eso- hay que tomar con la debida consideración (Lc 14.28-33). Pero Jesús no habla simplemente, como los profetas ( ), de la proximidad del "Día" en el que tendrá lugar el acontecimiento único del juicio del castigo y de la salvación: todo el acento recae en la elección hecha por Dios de los recaudadores de impuestos y pecadores en lugar de los "justos" (Mt 21,31) -y Jesús ofende a los justos encarnando esta elección de Dios (Mt 11,19)-. El hijo pródigo es abrazado y agasajado cuando regresa, mientras que el otro hijo, que siempre había estado allí, no debe envidiarle esto (Lc 15,11-32); a los que habían trabajado poco tiempo se les da su salario, y los que habían trabajado mucho tiempo no deben mirar con recelo la bondad de Dios (Mt 20,1-15); a la única oveja perdida se le da su salario, mientras que a los que habían trabajado mucho tiempo no deben mirar con recelo la bondad de Dios (Mt 20,1-15).1-15); la única oveja perdida es buscada por Dios, y las noventa y nueve deben contentarse con que se las deje en paz y con que la alegría de Dios por la que fue encontrada de nuevo sea mayor (Mt 18,12ss.) -al igual que la alegría y el agradecimiento mayores se hacen eco mutuamente allí donde había más que perdonar (Lc 7,41ss.). Las parábolas miran directamente al corazón de Dios, al amor más grande que sienten mejor los pobres, los

misericordiosos, los que anhelan y los demás alabados en las bienaventuranzas (Mt 5,3ss); lo siente más el samaritano que el sacerdote y el levita (Lc 10,30ss), lo siente más el que invita a su fiesta a mendigos, cojos y ciegos que el que invita a ricos que le invitarán a cambio (Lc 14,12ss). Miran directamente al corazón de Dios, que no puede hacer otra cosa que escuchar un grito que se le dirige (18,1-8), incluso a la hora más inoportuna (11,58); a Dios, que deja pagar incluso las sumas más grandes, pero espera que el corazón del hombre se deje llevar por ello a hacer lo mismo en las cosas pequeñas (Mt 18,23-35).23-35). Desde este punto de vista, las parábolas miran a este corazón humano para ver si en él brilla la pequeña llama, la llama que se puede llamar fe o amor y esperanza y que puede encenderse hasta convertirse en fuego divino, o si esta llama ha muerto en las frías cenizas de la autojustificación. Esta chispa viva es la más pequeña de todas las cosas, la menos perceptible en la tierra, pero es precisamente la que recibe la promesa de crecer hasta convertirse en la más grande de todas (Mc 4,30ss par.; Mt 13.33); se siembra, pero debe encontrar un corazón dispuesto, para que brote (Mc 4,3ss. par.); lleva en sí misma la ley de su crecimiento (Mc 4,26ss.), pero exige que también el hombre sea vivo, y no ate en un pañuelo lo que quiere vivir (Lc 19,12-27 par.). Es importante tener aceite en la lámpara (Mt 25,1-13), tener traje de bodas (Mt 22,11-13). Dios tiene una última esperanza de recibir algún fruto de mí (Lc 13,6-9). Y entonces, en un momento que no está determinado, debe ser siempre esperado, se escribe el punto final. La puerta se cierra (Lc 13,24-30), porque es demasiado tarde, y ya no servirán de nada los golpes en la puerta. Este momento se acerca ciertamente, repentino e incalculable -quizá muy cercano (Lc 12,15ss)- y hay que estar despierto para esperarlo (Lc 12,39, y con frecuencia), llegando sin demora a una reconciliación plena (Lc 12,58ss). En términos mundanos, todo esto está oculto y no se puede desentrañar (de la cizaña que crece al lado: Mt 13,241ss.; de la red que contiene peces buenos y malos: Mt 13,47s.). Se oculta intencionadamente como la levadura en la harina, y sólo puede reconocerse indirectamente, a través de sus efectos (Lc 13,20s; *cf.* 17,20s). Nada indica aquí la tendencia a revelarse gradualmente dentro de la historia: la cosecha vendrá "de golpe" (Mc 4,29), el grito resonará "a medianoche" (Mt 25,6). Entonces se desnudarán los corazones, y la cubierta exterior se romperá para revelar quién había dicho "sí" pero hecho "no" (Mt 2l.28ff.), y quién se había vuelto hacia el prójimo en su necesidad, solidario con la actitud de Dios (Mt

25.31-46), quién se había atrevido a perdonar al prójimo su deuda hasta la 'injusticia' (Lc 16.18).-De aquí se deduce que la palabra parabólica es una palabra con un impacto supremo, que resulta impotente cuando empieza a hablar de sí misma -como de aquel que se ha encarnado. Aunque es el cumplimiento exultante - "¡hoy!"- de la promesa más alta, pone a "todos furiosos", y la gente quiere "tirarla abajo" (Lc 4,16-30). Si se presenta como el médico de los enfermos (Mc 2,17 par,), entonces contraatacan, primero en broma (Lc 4,23) y luego burlonamente, con la palabra parabólica sobre el médico que no puede valerse por sí mismo (Lc 23,35), Si se presenta como un rey que hace una entrada solemne en su ciudad santa, entonces lo matan precisamente por esta pretensión, y su cruz recibe la inscripción correspondiente (Mc 15,26). Si se presenta como la encarnación de la misericordia del Padre, comiendo con los marginados y rechazados y acogiéndolos en su casa, se le llama comilón y borracho (Mt 11,19). Si expulsa a los demonios, debe ser por el poder del diablo (Mt 12,24). No puede poseer en absoluto la "sabiduría y la fuerza poderosa" de que hace gala, pues "¿no es hijo del carpintero? ¿De dónde saca todo esto?" (Mt 13-55s.). La parábola es una palabra que se revela, pero que se oculta a un nivel más profundo en su impotencia:[6]

Asimismo, *la* transfiguración[1] de Jesús, en su tensión indisoluble entre la antigua alianza y la parusía, y por su referencia cada vez más clara a la Pasión venidera, debe considerarse en última instancia como un testimonio de la ocultación de la gloria. Los numerosos enigmas y costuras presentes ya en el texto de Marcos no son eliminados satisfactoriamente por ningún análisis de las fuentes que vaya detrás de Marcos. Hay que aceptar que el núcleo es una epifanía en un acontecimiento sublime que ha generado por sí mismo el desarrollo de las referencias a la antigua alianza -a la apocalíptica, a Elías y al Sinaí- y la perspectiva del final de los tiempos (tanto al sufrimiento como a la parusía, vista en unidad con la Resurrección). El intento de desentrañar de esta cáscara el acontecimiento así formulado con referencia al conjunto de la Biblia y de explicarlo por sí mismo -como una experiencia psicológica histórica de Jesús,[2] o como una experiencia visionaria de los discípulos[3] - no conduce a ninguna parte.[4] El fuerte colorido veterotestamentario y la falta de referencias a una δόξα perceptible en los relatos de las apariciones del Señor resucitado excluyen la posibilidad de que lo que tenemos sea una narración pascual original proyectada hacia un tiempo anterior a la Pascua.[5] Se puede identificar la inmediatez y lo que podríamos llamar el carácter

vertical del acontecimiento más precisamente porque se expresa desde el principio en un esquema apocalíptico de expresión que fue preparado primero por las visiones de Daniel y luego utilizado más adelante, como ha demostrado M. Sabbe[6]. La aparición de la luz en el cielo, las vestiduras resplandecientes, el caer al suelo aterrorizado, el oír la voz celestial, el ser tocado por una mano que consuela y fortalece, la orden de guardar silencio: todos estos elementos se encuentran en Daniel y se recogen en Ap 1,12-16 junto con otros detalles de la apocalíptica.[7] Sin embargo, el marco apocalíptico no proporciona más que la forma de una penetración vertical de la temporalidad en lo que está "arriba", en el mundo intemporal y verdadero de Dios que se ha abierto por un momento; a lo sumo, también ha proporcionado la referencia al futuro escatológico (inminente) que se anticipa en los apocalipsis. Sin embargo, nada en la escena de la transfiguración nos autoriza a hablar de una "entronización" de jesús como el (Danielle) Hijo del Hombre que viene.[8] Más bien, la referencia al futuro que posee la transfiguración ahora, apropiadamente, dirige nuestra mirada a la "partida" de Jesús (ἔξοδος, Lc 9.31) con una frescura de visión en la que el sufrimiento, la Resurrección y la segunda venida están entrelazados y aún no diferenciados: juntos, son la irrupción apocalíptica de la nueva era, que ahora está -verticalmente- presente en el Cielo. Sin embargo, la imaginería apocalíptica sigue siendo sólo un marco: el contenido decisivo lo proporciona la tradición mosaica original de la kabod. La nube de la *kabod*, desde la que resuena la voz de Dios, desciende como una tienda ya en Marcos (ἐπισκιάζειν, Mc 9,7 = Mt 17,5 = Lc 9,34), y se aclara adecuadamente en Mateo como "nube de luz", porque la luz de la gloria estaba dentro de la nube;[9] en Ex 40.35, ἐπισκιάζειν es la traducción de *Sakan*, 'habitar en una tienda'; otras referencias al Sinaí son el ascenso a una 'alta montaña' y el descenso (Marcos, Mateo; 2 Pe 1.18: 'monte santo'), con tres discípulos identificados por sus nombres (cf. Ex 24.1,9); el resplandor del rostro de Cristo (Mateo, *cf*. 2 Cor 4.6) puede ser una reminiscencia del rostro de Moisés que resplandecía con el reflejo de la gloria al descender, mientras que las cabañas que Pedro desea construir son un eco de la fiesta de los tabernáculos y su memorial de la entrega de la alianza; y quizá los seis días, que Marcos menciona de forma desconcertante al fechar la transfiguración, puedan ser una alusión a Ex 24,16. Por tanto, ¿habría que plantear como núcleo original una repetición de la epifanía en el Sinaí, en la que Jesús es proclamado como el nuevo Moisés y el

Mesías?[10] Pero nada nos permite separar tal núcleo de la formulación apocalíptica. Más bien, la tradición original *de la kabod* aparece desde el principio como recogida en su forma profética-apocalíptica tardía, y puede ser significativo aquí que Marcos hable de la aparición de "Elías con Moisés".[11] El camino conduce desde el Sinaí, por medio de Elías, hasta Daniel y, por tanto, a un futuro inminente que ya está presente de forma oculta; así (presumiblemente en el curso de la redacción) el acontecimiento de la transfiguración puede vincularse lo más estrechamente posible al sufrimiento venidero. Ciertamente existe (sobre todo en Marcos) un estrecho vínculo entre la confesión de Pedro en Mc 8,29 y la proclamación hecha por la voz celestial en 9,7; Mateo lo aclara con la afirmación de que también la confesión de Pedro fue inspirada por el Padre celestial (16,17). Pero la profesión de fe del discípulo se convierte en la ocasión de la primera profecía de sufrimiento, a la que sigue inmediatamente una segunda predicción tras el descenso del monte (y la curación del muchacho epiléptico); entre la profesión de Pedro y la transfiguración viene el discurso sobre el discipulado con dos logia sobre la venida del Hijo del hombre "en la gloria de su Padre" (Mt 16,27) y la venida "en su reino" que pronto *verán* algunos de los presentes (16,28). Al segundo logion se le habrá dado esta posición debido a la transfiguración que viene a continuación; el primero habla del Hijo del hombre daniélico, que será visto prolépticamente en la visión de la transfiguración, Marcos y Mateo sitúan la discusión sobre Elías (que ha de volver, o que ya ha venido como el Bautista) durante el descenso del monte: aquí Elías se convierte completamente en el precursor del Jesús sufriente. Mateo desarrolla la declaración abierta de esta forma a partir de la declaración algo oscura de Marcos (Mt 17,12).

Este movimiento de pensamiento está presente en todas las narraciones, y Lucas no hace más que exponerlo claramente cuando define la teofanía veterotestamentaria evocada aquí mediante la expresión δόξα (gloria). Los dos hombres que pertenecen a la esfera divina aparecen 'en gloria', y Jesús no es meramente iluminado por esta gloria desde fuera de sí mismo, ni introducido en ella: es su propia gloria ('cuando despertaron, vieron su gloria': Lc 9,32). Esto había sido preparado por Mateo, donde no son sólo las vestiduras de Jesús las que están radiantes (como en Mc 9,3), sino su rostro el que brilla como el sol (Mt 17,2); pero la aclaración lucana está fundamentalmente presente ya en el concepto de transfiguración, que él -a diferencia de Marcos y Mateo- no emplea. La segunda aclaración

en Lucas apunta hacia el sufrimiento, que ahora forma el contenido de la "conversación", ya mencionada por Marcos y Mateo, entre Jesús y las figuras celestiales. Y la nube de la *kabod*, que finalmente encierra a los tres y los retira de la vista, es una oscuridad que lleva en su seno una noche venidera, ya que es los mismos tres discípulos que serán testigos en el Monte de los Olivos del objeto de la conversación en los montes de la transfiguración. La formulación de la voz de Dios sigue patrones esquemáticos; es evidente que las citas de la Biblia no pueden reproducir lo que dijo realmente la voz del Padre. Es probable que se componga a partir de Is 42,[112] y Dt 18,15, como la voz del bautismo; pero aquí, es claramente a los discípulos a quienes se dirige, y en el contexto redaccional es inequívoco que la referencia es al Hijo como el elegido para sufrir, aquel cuya Vida está orientada hacia su sufrimiento venidero. Desde esta perspectiva, no es fácil interpretar la orden de silencio, presente en todos los sinópticos: ¿son sólo tres de los discípulos los que deben beneficiarse de la confirmación divina del sufrimiento venidero?[13] ¿Es el "secreto mesiánico" marciano el que actúa aquí en la configuración de la narración, o (más probablemente) el esquema daniélico más antiguo del sellado del secreto (Dan 8.26; 12.4)? Pero la referencia al Monte de los Olivos también muestra la validez en el Nuevo Testamento de una comprensión de los misterios de la Pasión, y de una iniciación en ellos, que va por etapas. Estas etapas van desde la voz confirmatoria del Padre, pasando por Moisés y Elías, que dan la explicación que apunta a la Pasión ("le hablaron" de "su partida en Jerusalén", Lc 9,31), hasta el propio Jesús, que conoce "lo que tiene que cumplirse", pasando por los tres que son testigos de la profecía pero no la comprenden adecuadamente, y finalmente por el resto, que aquí esperan al pie del monte y más tarde esperarán fuera del huerto.

Lo asombroso de la transfiguración es que, en esta noche en la alta montaña[14] , la *doxa* siempre esquiva del Antiguo Testamento se hace presente por un momento en todas sus etapas y formas, y alcanza su cumplimiento inmediato en su forma veterotestamentaria en Jesús y en el corazón de su oración al Padre -no como en Juan, donde la gloria, por así decirlo, va más allá de sí misma y se disuelve en esta relación, de modo que toda la existencia de Jesús es una gloria más o menos oculta o abierta; y una escena de transfiguración individual se hace superflua; sino de tal manera que se hace visible la etapa intermedia, el momento en que la gloria del Antiguo Testamento se concentra en un solo punto, para poder entrar y cruzar a la gloria del

Nuevo Testamento. Pero esta reunión de elementos dispersos desde el Sinaí, pasando por Elías, hasta Daniel, es al mismo tiempo su concentración para formar una flecha que ahora apunta directamente a la meta final: la unidad de la Cruz y la parusía. Lo que se ha dicho antes sobre el doble horizonte temporal de Jesús debe tenerse en cuenta aquí: la Cruz es el fin del mundo, y lo que hay más allá es la parusía. La transfiguración de Jesús terrenal, de sus vestiduras terrenales y, en cierto modo, del mundo sobre el que brilla, es la promesa y el primer tramo de la transformación escatológica del mundo en su conjunto[15] , y para Pablo ésta comienza verdaderamente con la vivencia de la vida cristiana -como reflejo de la gloria de Cristo- de un modo a la vez invisible y visible (2 Co 3). Pero todo esto tiene lugar en la más profunda ocultación -en Lucas, en un escenario extrañamente cercano al de la tentación en el Monte de los Olivos[16] -, lejos de los hombres, ante tres testigos medio dormidos que deben sellar en estricto silencio lo que han visto. Sólo al final de la época apostólica, la Segunda Carta, basándose en dos alusiones de la Primera Carta de Pedro (1 Pe 5,1; 1,11), sacará el acontecimiento de su escondite y lo convertirá en testimonio ocular de la gloria escatológica que está por venir (2 Pe 1,16-18);17 pero este relato es extrañamente parecido al de la tentación del monte de los Olivos.16-18);[17] pero este relato de un "testigo ocular" seudónimo ha retrocedido de algún modo a la apocalíptica en su "revelación", y está *en camino* hacia los usos gnósticos del acontecimiento que se encuentran en la literatura apócrifa.[18]

4. Los milagros, las parábolas y la transfiguración son, cada uno en su núcleo, datos históricos en los que la paradoja de la soberanía en la ocultación se da a conocer, reflejando así lo que los testigos elegidos experimentaron en toda la existencia de Jesús. En el intento de acercarse a esta paradoja única con una gran variedad de *métodos literarios -que,* como tales, sólo pueden identificar una faceta particular-, la atención se dirige concéntricamente a algo indescriptible que se encuentra en el punto medio.

Marcos comienza con la explotación sistemática del "secreto mesiánico" como medio para hacer su retrato; esto deja sin resolver una dialéctica abierta de relámpagos de revelación y supresiones violentas que a menudo son claramente ineficaces; podemos dejar de lado la cuestión de hasta qué punto esto es el resultado de su intención meditada o de su torpeza literaria. También está la dialéctica de la revelación y la ocultación en la "teoría de la

obstinación" en el caso de las parábolas, y el énfasis repetido en la incomprensión de los discípulos ante las teofanías del Hijo de Dios[19]. En una "composición" teológica que mezcla cosas que son históricamente irreconciliables, se identifican el ser (Jesús como Hijo de Dios conocido y conocible) y el devenir (Jesús como Mesías oculto que aún no es conocible); Jesús mismo es a la vez el sujeto y el objeto del Evangelio tal como lo entiende Marcos.[20]

Las paradojas centrales de Marcos son asumidas por Mateo y Lucas como temas individuales que se incorporan a una nueva forma de describir lo oculto de lo abierto.[21] *Mateo* aumenta la distancia entre los dos polos, elevando la soberanía de Jesús a la majestad del pantocrátor y haciendo su humildad más comprensible en principio y en la práctica, y más accesible a la Iglesia. Paga el precio de la posibilidad de esta mayor tensión acompañada de una mayor comprensibilidad, mediante una pérdida de concreción y una transición de la narración como acción a la narración como instrucción. La majestad se manifiesta en las escenas de adoración (los Magos, 2,2ss; el leproso, 8,2; el jefe de la sinagoga, 9,18; la mujer cananea, 15,25; la madre de los hijos de Zebedeo, 20,20; sobre todo, los discípulos en la barca tras amainar la tempestad, 14,33; después de la resurrección, las mujeres, 28,9, y los once, 28,17). En todos los bloques de enseñanza, Jesús se revela al final como el juez del mundo.[22] Las emociones humanas de Jesús, que son prominentes en Marcos, se atenúan o se omiten.[23] Los discípulos se dirigen a él como κύριε, y una de las cosas que esto implica, al menos en el fondo, es el título de soberanía dado después de la Pascua[24]. Y ahora es este exaltado el que toma el camino de la humildad, prefigurado en la antigua alianza (sobre todo en la piedad de los *anawim*, que preparó el camino para la comprensión de Jesús: *cf*. las bienaventuranzas): es el siervo de Dios, que 'no riñe, ni hace ruido, cuya voz nadie oye en la calle' (12.19, después de que Jesús se haya retirado dos veces de un conflicto con los fariseos), que 'asume nuestras debilidades y carga con nuestras enfermedades' (8.17, como interpretación final del significado de los primeros milagros). Es "manso y humilde de corazón" (11,29), el rey humilde (21-4s. = Zac 9,9 + Is 62,11), que es aclamado por niños y bebés (21,15), igual que la verdad de Dios sólo se revela a niños y bebés (11,25). Pero todo esto es una interpretación vivida de la antigua alianza, que recibe su encarnación condensada en la existencia de Jesús. Mateo resume repetidamente la alianza con Israel en tales personificaciones: en la "regla de oro"

(7.12), en la formulación del doble mandamiento (22.40) y en los tres conceptos fundamentales de "justicia, misericordia y verdad (de la alianza)" (23.23): claramente, ve en este resumen el cumplimiento de toda la ley hasta la última jota y tilde (5.18), porque sólo así se cruza el umbral de la nueva alianza (5.20). Es el criterio del juicio ("lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos...", 25.40,45) el que muestra la unidad de estos diversos conceptos: hacer justicia (a los que sufren injustamente) y mostrar misericordia a los más pequeños (a imitación de Dios) es la realización existencial de la fidelidad a la alianza. Todo se resume en la unidad del amor a Dios y al prójimo, del amor a los más altos y a los más pequeños, y Jesucristo hace posible esta unidad (como *kurios* y siervo de Dios) y la realiza, puesto que existencialmente -en un acto de obediencia a toda la ley (3.15)- "cumple toda la justicia" (3.15).15)- "cumple toda justicia" y abre así el camino de la imitación tanto ontológica como ética, un camino que es puro servicio (20.20 y ss.), filialidad y abajamiento (18.1 y ss.), pobreza, no violencia y, por tanto, disposición al sufrimiento y entrega de uno mismo a Dios (5.39 y ss.; 6.25 y ss.; 7.1 y ss.; 10.17 y ss.; 16.24 y ss.; 19.23 y ss.). Los títulos contradictorios de Jesús, que Mateo enlaza, indican la unidad teológica a la que aspira.[25] El límite y el peligro de sus artificios literarios llegan en el punto en que la unicidad de la síntesis de Jesús -más exactamente, la unicidad de su entrega (kénosis, desprendimiento) al Padre- amenaza con convertirse en un camino de imitación accesible a todos: y aquí, el correctivo paulino de la abolición de la ley (junto a su cumplimiento) se hace indispensable. Pero Mateo muestra desde el principio que el cumplimiento de la ley está tan estrechamente ligado a la persona y a la existencia de Jesús -tan fuertemente la unicidad de su soberanía ilumina la unicidad de su bajeza- que también en su caso nunca existe la posibilidad de que la ética pueda separarse de la cristología y llegar a ser independiente. En la unidad de soberanía y humildad, Cristo es verdaderamente quien cumple la alianza, y como siervo de Dios es quien ensancha la columna humana que sostiene el arco, en la Iglesia, a la ética de la imitación. Por eso, en Mateo los discípulos deben tener desde el principio comprensión.

También en *Lucas*, aunque se hace cargo de la paradoja marciana, le resta importancia y se convierte en un tema menor (las fórmulas que hablan de la incomprensión de los discípulos son raras, pero compactas: 9.45; 18.34).[26] Tampoco elige el método de Mateo de desarrollar teológicamente los temas de la majestad y la humildad,

sino que trata de captar, desde dentro de la disposición de Jesús y de Dios, el "tirón" de la soberanía a la humildad y al sufrimiento. Conoce el anhelo de Jesús por el bautismo del sufrimiento (12,50). Y sacrifica todos los rodeos y distracciones geográficas a la "subida a Jerusalén con semblante resuelto" (9.51). Jerusalén es el punto de partida y la meta de todo lo narrado, el lugar (con el Templo en su punto medio) en el que Jesús ya entró de niño como "salvación de Israel" y "luz de los gentiles" (2.22 ss.), del que tomó posesión de niño, pues era el lugar de su Padre (2.49), y el lugar hacia el que marcha, pues es necesariamente el lugar de su "partida" (9.31) y de su "asunción" (9.51):[27] el lugar del sufrimiento, y de las apariciones pascuales y de la ascensión al Cielo, y aquí ya hay un eco del doble sentido johánico de "exaltación" (siempre se sube "a Jerusalén": (18.31; 19.28). Cuando ve la ciudad, después de su largo viaje hacia ella, Jesús empieza a llorar (19.41) porque la oferta de salvación se hará en vano. Aquí podemos ver lo que es específicamente lucano: el amor ilimitado de Dios, tal como Jesús lo revela y lo retrata, es pobre. No sólo es manso y humilde (como en Mateo), sino impotente. El padre de la parábola "debe" dejar marchar al hijo menor, y la fiesta del gran perdón sólo puede celebrarse cuando este hijo ha seguido sus propios caminos hasta el final (15,11-32). Sólo el hombre que ha sido despojado de todo y yace medio muerto al borde del camino, puede ser verdaderamente ayudado por el samaritano (10.25-37). Sólo cuando se invita a los que no pueden hacer ningún retorno, es cuando el bendito amor llega a su plenitud (14.12-14). Sólo a la mujer pecadora cuya vida está destrozada, y que se postra en confesión, se le puede "perdonar mucho" (7.36-50). El amor de Dios sólo revela su ocultamiento a quien se sienta "en lo más bajo" (14,10), pues no es sólo un amor "amigo de los hombres" y "misericordioso", sino un "amor pobre" y, por tanto, verdaderamente encarnado. De ahí dos elementos complementarios y aparentemente contradictorios en Lucas: por una parte, la exigencia extrema de pobreza literal y de renuncia total, que parece exagerada si se toma al pie de la letra;[28] y, por otra, el ambiente único, que se encuentra en todo este Evangelio, pero sólo en él, de alabanza, acción de gracias, alegría, exultación, felicidad en la paz, todo ello encerrado en un mundo de oración, que se menciona con mucha más frecuencia que en otras partes:[29] la oración está en el aire, y es como la cubierta protectora, en la que el "pobre amor" puede vivir en su indefensión. Este amor ya puede llamarse 'glorificado' (δοξαζόμνος, 4.15) en su don de sí mismo -aquí la teología lucana

linda con la joánica30-, pero esta glorificación no abarca todavía todo el fenómeno, sino sólo la mitad: este amor recoge una cosecha de 'asombro y aplauso' (4.22), pero el "furor" que estalla poco después destruye toda glorificación a través de los hombres y sólo deja visible la soberanía con que Jesús "pasó por en medio de ellos y se fue" (4.30). Y, por último, es característico de Lucas que sea en su Evangelio donde las mujeres adquieran protagonismo por primera vez: María la madre, Isabel que recibe la gracia, la profetisa Ana, la viuda de Naín, la mujer pecadora a la que se le perdona mucho, Magdalena que es liberada del maligno, las otras ayudantes Juana y Susana; María y Marta de Betania; la mujer doblada que camina erguida; la mujer de la muchedumbre que grita la bendición sobre la madre de Jesús; la viuda que entrega su última posesión; las mujeres camino de la Cruz; las mujeres fieles que están presentes bajo la Cruz y en el entierro, y son las primeras en recibir la noticia de la Resurrección en el sepulcro. El amor de Dios, hecho carne, encuentra en un oculto abrazo nupcial a la "hija de Sión" que se ha hecho carne en la mujer. La base de la alianza no es, como en Mateo, Jesús solo -como Dios y ser humano-, sino Jesús como hombre, que desde el principio asume a sus semejantes con su *fiat* femenino, de sierva, en su propia obra. Pablo ya lo había reconocido (Ef 5), y Juan lo establecerá a un nivel aún más profundo. Si la mujer es la "gloria" del hombre en el orden de la creación (1 Co 11,7), la Iglesia es la "gloria" de Cristo (Ef 5,27), y recibe de Él la posibilidad de brillar con el resplandor propio de la pobreza que sirve en el amor: pero en esto, Él mismo se sirve de la pobreza de su amor, para descender a la pobreza última.

b. Pascua oculta

1. La inauguración del reino y el amanecer de la gloria son una misma cosa en las esperanzas judías. Por tanto, era inevitable que la resurrección del Señor muerto a la vida inmortal y la parusía coincidieran; en el horizonte escatológico de Jesús, tenían que hacerlo. Pero llama la atención que la palabra "gloria" no aparezca nunca en el contexto de los relatos del Señor resucitado: sólo la reflexión teológica posterior llega a ver que el impacto elemental de *la kabod* en la acción de Dios en el crucificado debe implicar un impacto correspondientemente elemental de la *kabod* en su acción en el resucitado. Si Rom 6,4 dice que el Hijo resucitó 'por la δόξα del Padre', 1 Cor 6,14 sigue diciendo que 'su δύναμις' lo resucitó.[1] Ef 1,20

no encuentra expresiones suficientemente exaltadas para decir lo que el 'Padre de la gloria' ha hecho en el acontecimiento de la Resurrección. La reflexión entiende que la Resurrección es el 'cumplimiento' de la promesa, hecha mucho tiempo antes, de que se romperían las barreras de la muerte; este cumplimiento hace presente la 'plenitud' (πλήρωμα) de las riquezas (πλοῦτος) que, por ser propiedad de Dios, es una 'riqueza de gloria' (Rom 9,23; Ef 1,18; Flp 4,19; 3,16; Col 1,27). Así, los sermones de los Hechos de los Apóstoles hablan sin pudor y sin distinción de la resurrección de Jesús como "exaltación a la diestra de Dios" (2,33) y de la "glorificación" de Jesús (3,13; ambos términos se encuentran juntos en Is 52,13). En 1 Pe 1,21 se habla del Dios que ha "resucitado" a Jesús "de entre los muertos y le ha dado gloria" (*cf.* 1 Pe 1,11). En efecto, el Cristo lucano da a los discípulos de Emaús una enseñanza teológica: "¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, para entrar así en su gloria?" (24.26).[2] El himno litúrgico de 1 Tim 3.16 habla de él en la última línea como "habiendo sido arrebatado en gloria", y la Carta a los Hebreos llega a decir que "lo *vemos* coronado de gloria y honor" porque sufrió hasta la muerte (2.9), con "una gloria mucho mayor" que la que recibió Moisés en su día, en la que Jesús es invitado a sentarse a la derecha del Padre (1.13; 8.1; 10.12).

Este ingenuo lenguaje teológico contrasta con la sencillez de los relatos pascuales. Aunque Jesús aparece varias veces "en forma inusitada" (Mc 16,12; Lc 24,16; Jn 20,15; 21,4), esta metamorfosis no tiene nada de transfiguración. Es pura ocultación, un deseo transitorio de no ser reconocido. En las escenas evangélicas de reconocimiento no hay ni luz brillante ni impacto sobrecogedor. Por el contrario, el final de Mateo revela ya un carácter estilizado, pues el pantocrátor habla sin ton ni son desde lo alto del cielo. Sólo los ángeles de la resurrección, con sus vestiduras resplandecientes, indican -aunque prácticamente sólo de forma simbólica- la atmósfera de δόξα (Mc 16,5; Lc 24,4; Jn 20,12), pero ésta está menos definida que con el ángel de la Navidad en Lucas, con el que resplandece "la gloria de Dios" (2,9). En Pascua, esta luz simbólica sólo brilla donde Jesús está ausente: donde está presente, hay "alegría" (Jn 20,21). En el relato de Lucas, primero hay "angustia y terror" ante lo incomprensible (24,37; *cf.* Mc 16,8), pero luego "no podían creer por la gran alegría y asombro" (24,41).[3] Nada indica que los Apóstoles hubieran experimentado las "muchas pruebas que Jesús les dio de que estaba vivo" (Hch 1,3) como experiencias de sobrecogimiento.3) como

experiencias de sobrecogimiento por el impacto escatológico divino, al igual que Pablo fuera de Damasco; lo que se les permite experimentar no es la majestad del Maestro, sino su intimidad y su amor, junto con la conciencia de la seriedad de su misión eclesial definitiva para el mundo. Lucas hace evidente la falta de gloria del período de cuarenta días mediante la pregunta de los discípulos: "Señor, ¿es en este tiempo cuando vas a restaurar el reino a Israel?" (Hch 1,6). La gloria prometida aún no ha llegado; entre la Pascua y la parusía se extiende el período de la Iglesia, y cuando el Señor desaparece al ascender al Cielo, la nube que lo retira de la vista no es una "nube *kabod*" (como en la transfiguración); la misma reserva sobre la visibilidad externa de lo divino, que es característica del relato de la vida de Jesús,[4] continúa hasta su Ascensión. Ningún ser humano vio la Resurrección; sólo se atestigua, "no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había designado de antemano" (Hch 10,41): sólo se percibe a través de su testimonio, que, como el propio acontecimiento del que dan testimonio, se oculta invisible e impotente en la confusión de la historia del mundo. Cuando Pablo cita la tradición, da un poderoso testimonio del hecho y de su significado (1 Cor 15.3-5), sin demorarse en el mecanismo de lo sucedido. Marcos sólo da la alusión del ángel al encuentro que aún está por venir. Mateo sabe un poco más: un breve "encuentro *por el camino*" de las mujeres y Jesús, la publicidad indirecta difundida a través de rumores, que él relaciona con el relato del soborno de los soldados, y el estilizado discurso misionero del exaltado al Cielo. Lucas y Juan relatan encuentros en el círculo íntimo de los amigos íntimos de Jesús: Lucas hace hincapié en el cumplimiento de toda la Escritura a través de la Pascua, y Juan en la fundación de la Iglesia (donación del Espíritu, "bienaventurados los que no ven", el oficio de Pedro, la relación entre la Iglesia oficial y la Iglesia del amor). Existe, por tanto, la reserva más profunda que apunta a la gloria, de la que Jesús había hablado a menudo, como futura (Mc 8,38 par.; 10,37 par.; 13,26 par.; Mt 19,28; 25,31; 2 Tes 1,10); hay una nueva "esperanza de gloria" (Col 1,27), pero la "revelación" (l Pe 4,13) y la "aparición" (Tit 2,13) de esta gloria está aún por llegar. El mártir Esteban puede ver lo que está en el futuro, la realidad que actualmente está "guardada" en el Cielo (Hch 3,21), e incluso antes de la restauración de todas las cosas puede ver al Hijo del Hombre de pie a la diestra de Dios (Hch 7,55s.); pero tal vislumbre de la gloria está aún por venir.Para el resto, tanto Cristo como su vida de fe en Él permanecen "ocultos en Dios", y sólo al final ambos

"aparecerán juntos en gloria" (Col 3,3s.).

2. Surge así la pregunta de cuál podría ser el significado de las numerosas afirmaciones sobre la gloria que se refieren a la nueva alianza, al evangelio y a la vida cristiana. En efecto, hemos establecido que, tanto para el Antiguo[5] como para el Nuevo Testamento,[6] 'gloria' incluye en sí los grandes nombres y estilos de conducta de Dios en la historia de la salvación, o que este término está íntimamente relacionado con ellos. Y, sin embargo, no fue posible separar el concepto de "gloria" de una idea de la visibilidad -visible, de hecho, para los sentidos- de la divinidad de Dios. Esto comenzó en el Sinaí con un discurso dialéctico codificado, que en parte continúa (hasta el Apocalipsis joánico),[7] y en parte se convierte en un discurso de luz y esplendor en los últimos escritos proféticos y en la apocalíptica -para Juan, Dios es luz sin ninguna oscuridad (1 Jn 1.5). Los ángeles del Nuevo Testamento irradian esta luz celestial pura, al igual que, de manera sobrecogedora, el Cristo celestial que se aparece a *Pablo*. La cualidad extrema en la aparición visible de Dios ya no es (como sigue siendo el caso, atenuado, en la transfiguración de Cristo) la fusión mutua de luz y tinieblas, sino que ahora es una luz de tal calidad que ciega al ser humano que no está preparado y es incapaz de captarla, y lo arroja a las tinieblas (Hch 9,8). Es por medio de la Iglesia, encarnada en Ananías, que "los ojos del corazón se iluminan" de nuevo para él (Ef 1,18), para que él mismo pueda "iluminar la dispensación del misterio" por "gracia" (Ef 3,9). La palabra "luz" aparece de nuevo tres veces, cuando Pablo relata su conversión ante Festo y Agripa, primero como la "luz del cielo, más resplandeciente que el sol" que derriba a Pablo y a sus compañeros, luego como la misión a los gentiles: Abridles los ojos para que se conviertan de las tinieblas a la luz, de la potestad de Satanás a Dios"; y, por último, como la proclamación completa del misterio de la muerte y resurrección de Cristo en el Evangelio, como luz tanto para los judíos como para los gentiles (Hch 26,13.18.23). Se puede discutir si la luz de Damasco es un motivo literario tradicional introducido por Lucas (no se menciona en Gal 1.15s.),[8] y, además, si la experiencia de la luz -si era perceptible a los sentidos- llegó a influir en la teología de Pablo, por ejemplo la gran afirmación de 2 Cor 4.4s. sobre la ceguera de los incrédulos, "para que no les alumbre la luz del evangelio de la gloria de Cristo... porque el Dios que dijo: 'De las tinieblas resplandecerá la luz', es el que ha resplandecido en nuestros corazones para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de

Cristo". Sin embargo, aunque ambas cosas puedan ponerse en duda, del conjunto de la teología paulina -de la que 2 Cor 3-4 puede considerarse aquí representativa- se desprende claramente que, para él, la gloria de Dios en la luz y el poder posee un componente *visible*: esta gloria es objetivamente visible en el rostro de Cristo, es decir, en todo el acontecimiento de su muerte y resurrección, aunque, por supuesto, esto sólo es así cuando la llamada objetiva de Dios, "¡Hágase la luz!", encuentra una respuesta creadora en la profundidad subjetiva de los corazones a los que se les da el poder de ver. Por tanto, no se puede decir que la gloria perceptible del Antiguo Testamento se "espiritualice" en Pablo, ya que -independientemente de cómo se estime la influencia del tema de la luz perceptible en su teología- la gloria de Dios puede percibirse en el rostro del Hijo encarnado de un modo humano (es decir, sensorial-intelectual). Sin embargo, no se puede seguir la línea opuesta y sostener que Pablo permanece esencialmente en la esfera de la *kabod* del Antiguo Testamento: precisamente en las largas exposiciones de la discrepancia fundamental entre la gloria "perecedera" de Dios en el rostro de Moisés (3.7), que también tenía que ocultarse, y la gloria imperecedera y abierta en el rostro de Cristo (aunque ésta sólo es visible para el que cree), Pablo hace la transición desde esta esfera. Esto expone la dialéctica totalmente diferente de la gloria del Nuevo Testamento entre la apertura y la ocultación, una dialéctica que es a la vez fundamental y concluyente. Para Pablo, la δόξα *es* objetivamente visible ya en el conjunto de la creación para cualquiera que esté dispuesto a reconocer lo que puede ser conocido y no oscurezca su corazón apartándose de la verdad (Rom 1,19-23); y se hace de nuevo objetivamente visible, a un nivel mucho más profundo todavía, mediante el acto por el que la gracia de Dios trae la justificación para cualquiera que se deje tocar interiormente por la gracia de Dios que amanece en el evangelio, de modo que pueda llegar a ser capaz de ver.

Pero es en este punto donde, una vez más, la ocultación de la gloria de Dios que se revela en Cristo se hace patente con mayor precisión. La sección 2 Cor 3-4, que es importante para la discusión de la "gloria", la encontraremos muchas veces más adelante; aquí, seleccionamos sólo los temas relevantes. La afirmación de que la gloria de Dios ha amanecido en la faz de Cristo (4.6) es central. Pero esta gloria sólo se hace accesible dentro de la "iluminación del conocimiento" de esta gloria;[9] su brillante visibilidad no es algo que

posea *per se*, sino que es algo que sólo pueden conocer personas concretas. Pero, ¿qué se realiza en este conocimiento? ¿O de qué manera refleja el rostro de Cristo la gloria de Dios? La respuesta está en el "evangelio de la gloria de Cristo, que es a imagen del Padre", en el evangelio que, aunque ciertamente obtiene toda su luz de éste, que es su contenido central, todavía tiene en él una luz propia que brilla (αὐγάσαι τὸν φωτισμαὐγάσαι τὸν φωτισμν τοῦ εὐαγγελίουν τοῦ εὐαγγελίου. . .) porque su contenido es el acto salvífico de Dios en la Cruz y Resurrección de Jesús para justificar a los pecadores. Por tanto, el evangelio contiene la "evidencia" del más alto "amor de Dios" (Rom 5,8; 8,32), que se ha revelado en el más alto "amor de Cristo" (Rom 8,35). La lógica de 2 Cor 5,14-15 es una pura lógica de amor, y la "fe" (como "obediencia al Evangelio", Rom 10,16) es la aceptación de la verdad del amor de Dios (Gal 2,19-20); sólo sobre la base de tal amor se puede explicar cómo Pablo encuentra que la perspectiva de "morir y estar con Cristo" es "mucho mejor" que vivir aquí (Fil 1,23). Ahora bien, es imposible que lleguemos a los contenidos inauditos del Evangelio si no es a través de su predicación (Rom 10,14 y ss.); pero esta predicación contiene la luz propia del Evangelio, de un modo visible para los hombres, esencialmente a través de la "apertura" y la "transparencia" de quienes predican (2 Cor 4,1-2).1-2). Su servicio (designado y hecho posible por la "gracia misericordiosa de Dios") ha renunciado a toda "ocultación vergonzosa", a todo "engaño" y a toda "falsificación de la palabra" y, por tanto, "se presenta ante Dios "a todo discernimiento humano". Pero esta 'apertura' en el predicador no es algo que él mismo haya provocado o elegido para sí: es obediencia estricta a una llamada inexorable e incondicional al oficio (Gal 1,15s.); gracias a la obediencia del que obedece, la gloria del proclamado, a quien sirve, resplandece a través de su oficio (διακονία). . . ἐνόξῃ, 2 Cor 3,8; "pues no es a nosotros mismos a quienes predicamos" (4,5), y esta existencia como quien desempeña un oficio se convierte automáticamente, sin ningún énfasis, en la existencia de quien da testimonio: el servicio es expropiación, y la expropiación (en el caso de estos contenidos) es amor. La expropiación de Pablo fuera de Damasco tuvo su propio impacto y visibilidad para todo su entorno judío, cristiano y pagano (vieran o no sus compañeros la luz que le convirtió de judío a cristiano), y *esta* visibilidad es uno de los factores que aquí se tienen en cuenta en todo el proceso. El gran público recibe aquí el criterio para juzgar si el evangelista "se proclama a sí mismo o sigue siendo únicamente un servidor del

anuncio de Cristo" (4.5). La ocultación del esplendor del Padre en el rostro humano de Cristo se oculta en el oficio y en el kerigma, que a su vez se oculta en la existencia del Apóstol; pero esta existencia, para estar "abierta" al juicio de todos, debe ocultarse de nuevo en la dialéctica de la existencia de Cristo: "llevamos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús. Porque, aunque vivimos, por causa de Jesús somos siempre entregados al poder de la muerte. . .' (4.10-11). El recipiente que contiene el precioso "tesoro" (la prueba del amor del Padre en la muerte y resurrección del Hijo) es "de barro", discreto y frágil, precisamente *para* ser apropiado a su contenido: el contenido y el recipiente están unidos y se remiten mutuamente: Aquel de quien se da testimonio aparece en la existencia del testigo; y la debilidad (Cruz) de aquel de quien se da testimonio tiene el poder (Resurrección) de hacer creíble el testimonio; el testigo debe ser débil, "para que el poder sobreabundante se atribuya a Dios y no a nosotros" (47). Así se construye un sistema de ocultamientos cada vez más profundos y casi alienaciones de la gloria; pero precisamente en su punto más oculto (el de la existencia desnuda del testigo desnudo) la gloria lo saca todo de golpe a la luz (τῇ φανερῶσει τῆς ἀληθείας, 4.2).

Si uno se pregunta si algo aparece y es visible en un sistema tan precario -en el que lo que se revela se oculta siempre de nuevo, con el fin de lograr la apertura, y de hecho en última instancia todo parece dejarse a la decisión humana y la evaluación humana- o si la balanza se inclina del lado de la revelación de Dios, entonces la respuesta de Pablo es inequívoca: *Pneuma*. En su resurrección, Cristo se convierte en πνεῦμα ζωοποιοῦν ('espíritu vivificador', 1 Cor 15,45), después de haber tomado sobre sí una 'carne de pecado' (σὰρξ ἁμαρτίας, Rom 8,3), es decir, una carne condenada a la mortalidad y a la destrucción, y de haber muerto en esta carne. Pero precisamente esta carne se convierte en la Resurrección en σῶμα πνευματικόν (un 'cuerpo espiritual', 1 Cor 15,44), la corporeidad que es exaltada a la esfera divina de la vida y de la entrega de la vida, y por tanto de la gloria (σῶμα τῆςς, Fil 3,21). Todo Cristo resucitado es 'el Espíritu', que significa para nosotros la accesibilidad concreta de la esfera divina de la vida eterna y la comunicación poderosa de esta vida a nuestra vida mortal. El Espíritu es 'el Espíritu de Jesucristo' (Flp 1,19; Rm 8,9), Cristo es 'el Señor del Espíritu' (2 Co 3,18). La síntesis entre lo que la carne mortal del Jesús que una vez fue obediente hasta la muerte en la

Cruz, y lo que él es ahora como 'Espíritu vivificador', se ha hecho indisoluble en el Espíritu, y esto nos explica por qué la existencia mortal del hombre Jesús antes del acontecimiento de la Cruz permanece tanto en la sombra para Pablo, y por qué no recibe *como tal* ningún énfasis, ninguna luz divina, Uno puede y debe ver en Pablo una fuerte cualidad polémica en el énfasis unilateral en la Cruz y la Resurrección como la única sustancia relevante del acontecimiento de Cristo, contra la gente que se aferraba a las tradiciones de la logia y los milagros y veía en Jesús de Nazaret al último rabino de Israel y al Mesías prometido que finalmente, tras un breve retraso, restauraría el reino; y también contra la gente que entendía la vida cristiana sobre todo como una imitación del Jesús que "hacía buenas obras" y quizá también del Jesús que sufría injustamente. Hay indicios suficientes de que Pablo conocía y valoraba el material tradicional que luego se reunió en los Evangelios; y también él mismo había sido un διδάσκαλος (maestro) en Antioquía (Hch 13.1).[10] Pero nada de esto eleva al cristianismo significativamente por encima del nivel de una ética y apocalíptica judía mejorada y de una enseñanza sapiencial griega; y así debe renunciar a cualquier significado independiente y subordinarse a la única y decisiva paradoja de la Cruz / maldición y Resurrección / salvación, en la síntesis del *Pneuma* que se realiza por el poderoso esplendor del Padre: Desde ahora ya no conocemos a nadie según la carne; y aunque conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así" (2 Co 5.16). Sólo la Cruz revela lo que fue realmente la vida de Jesús; y sólo la Resurrección revela lo que fue la Cruz: la redención del cosmos. Precisamente lo que es absolutamente inglorioso, la "maldición" (Gal 3,13) y la "encarnación del pecado" (2 Cor 5,21) de la Cruz, es el presupuesto que hace posible que la síntesis omnipotente que se realiza en la Resurrección sea puramente gloria divina. Pero esta síntesis es al mismo tiempo el tema central, incluso exclusivo, del Evangelio y, por tanto, de la fe (como aceptación obediente del Evangelio) y de la vida cristiana, tanto del Apóstol expropiado como de todo cristiano, que es expropiado por el bautismo e introducido en la muerte y resurrección de Cristo. Si el resucitado es el Señor del Espíritu, entonces la nueva alianza sellada en él es también "una alianza del Espíritu" (2 Cor 3,6), el "Evangelio es poder de Dios" (Rom 1,16), el servicio apostólico es "servicio del Espíritu" (2 Cor 3,8), y la aceptación del anuncio en la fe y el bautismo es una "nueva creación" (2 Cor 5,17).

Esto confirma que la cristología desarrollada en la primera parte de

esta obra es central en el Nuevo Testamento. Lo decisivamente cristiano sólo sale a la luz cuando Pablo sitúa el eje del acontecimiento redentor fuera de la reivindicación (profética) y de la pobreza (ético-ascética) de jesús, en el tema de su *renuncia a* toda la explotación e interpretación de su obediencia absoluta que abarcó su vida y su muerte, y su entrega al Padre y al Espíritu: en este punto, ninguna cristología meramente humana puede ser satisfactoria, y se exige la idea de la preexistencia. La himnodia y la liturgia prepaulinas habían preparado mucho esta concentración, pero las interpolaciones que hace Pablo (en Flp 2,8 y Col 1,20) son indispensables, si se quiere que la acentuación cristiana se haga con precisión.

En consecuencia, la aceptación del Evangelio no puede ser una simple continuación en un nivel superior de la fe del Antiguo Testamento (incluida la fe de la apocalíptica), ni de una "fe filosófica" griega en la providencia universal (como tal vez había intentado presentarla el primer esquema de predicación de Pablo : 1 Tes 1,9-10; Hch 14,15ss; 17,22ss): sólo puede ser una obediencia tan radical que fundamenta toda la existencia humana y la sitúa bajo la pura verdad del evangelio y de su objeto: el que fue crucificado (por todos) es el que ha resucitado (por todos). La fe de Abraham puede ser el modelo de toda fe -y precisamente también de la fe cristiana-, porque es fe en el Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe (Rm 4,17). Pero esta fe se basa totalmente en el acontecimiento cristológico (o más propiamente trinitario), del que deriva su esencia y su conciencia11 , y al que se refiere continuamente. Y así como el poder divino *del Pneuma* ha establecido la síntesis indisoluble, 'Jesús es el Cristo', 'el que fue crucificado es el que ha resucitado', así presenta al mundo la síntesis de la existencia cristiana en la fe, como existencia que participa en unidad indivisible (transmitida por la unidad del evangelio) de la unidad de Jesucristo, crucificado y resucitado, muerto y vivo.

La paradoja de la existencia cristiana no es, pues, más contradictoria que la paradoja de Jesucristo, aunque parece más paradójica aún que este último. En efecto, mientras que el Jesús terrenal era "carne" ignominiosa que, a través de la Cruz, se convertía en "cuerpo espiritual y glorioso", la existencia terrenal del cristiano después de la Pascua, gracias a la unidad del Evangelio y de su sujeto, participa tanto de la Cruz como de la Resurrección (en el futuro: Rom 6,7ss.(en el futuro: Rom 6,7ss; en el presente: Ef 2,6); la gloria de Cristo resplandece sobre el conjunto de esta existencia y ésta se

mantiene en el esplendor de su luz (2 Co 3,18) incluso -y precisamente- allí donde el cristiano ocupa "el último lugar" como "desecho" (1 Co 4,9ss) y es "expuesto públicamente a la vista mediante el insulto y la persecución" (Heb 10,33). Esto le sucede "con Cristo" y "en Cristo", en el lugar en el que, como cristiano, se encuentra realmente, y a pesar de la ordinariez y la falta de esplendor de lo que sucede, se hace "de algún modo visible "[12] , como la "generosa condescendencia de Dios con nosotros en Cristo Jesús" (Ef 2,7). La lógica que mantiene todo unido -la Resurrección del crucificado, el Evangelio y la Iglesia (fundada sobre los Apóstoles), la fe cristiana y la existencia cristiana- es tan coherente e indivisible que la divinidad (gloria) de Dios -su generosa condescendencia, más aún, la locura de su amor absoluto- adquiere en ella auténtica visibilidad.

Esta visibilidad de la gloria de Dios del Nuevo Testamento incluye en sí misma, pero transforma y espiritualiza, la visibilidad de la *kabod* de Yahvé del Antiguo Testamento. La elevación al *pneuma*, a la esfera divina, gracias a la Resurrección, no significa una "eterialización". Nada en la creación y en la historia del mundo es análogo a esta visibilidad neotestamentaria de la δόξα. Rompe con la ley de la vejez precisamente por significar una auténtica presencia proléptica del mundo venidero en el mundo antiguo. Esto no puede expresarse en los términos de la apocalíptica judía (como anticipo de las últimas cosas), porque el Hijo del hombre que viene es el Jesús ya muerto y resucitado; ni tampoco en los términos del platonismo helenístico, porque lo eterno que está presente no es en ningún sentido intemporal, y el Señor resucitado obra y gobierna como uno que está presente porque es el que era y el que ha de venir; 'el mismo ayer, hoy y siempre' (Heb 13,8). Esto no significa que esta visibilidad incomparable de la gloria de Dios en el Evangelio y en la Iglesia sea en sí misma una de las últimas cosas; más bien, según Pablo, está orientada dinámicamente a una apertura escatológica que aún está por venir tanto en los "hijos de Dios" como en la creación en su conjunto, y que aún debe permanecer oculta durante un tiempo (Rom 8,24; Col 3,3). Lo oculto de la δόξα en su apertura sigue siendo para el cristiano tan misterioso como la presencia de la herencia definitiva en el 'anticipo' del Espíritu Santo y en la especial esperanza cristiana que no engaña.

Aunque Pablo conserva claramente la antigua formulación de la gloria -que la ve junto con la parusía y la resurrección de Cristo como un concepto de la historia de la salvación y, por tanto, ve la cruz,

como la última "renuncia a la forma de Dios", también sin gloria-, su propio énfasis en la identidad del resucitado con el crucificado suscita la pregunta de hasta qué punto su razonamiento implica que la vergüenza y la maldición de la cruz tienen su parte en el resplandor del glorioso amor de Dios en Cristo. Sólo si se tienen en cuenta la Cruz y la Resurrección, puede decirse que Cristo es "el εἰκών del Dios oculto" (Col 1,15) y que el evangelio de Pablo es un evangelio "de la δόξα de Cristo, que es el εἰκών de Dios" (2 Cor 4,4). Εικών implica visibilidad; pero la visibilidad de lo que es esencialmente invisible, ¿no debe llevar también en sí un elemento de invisibilidad y de ocultamiento?[13] Se puede añadir, con K. H. Rengstorf, que Cristo es la "imagen de Dios" precisamente volviendo a la δόξα de Dios - "esto lo reviste a la vez del misterio de su ocultamiento"- y deja al Padre que lo resucita "ver" la relación entre la apertura y el ocultamiento de Dios en el Hijo.[14] K. L. Schmidt ha sostenido que, para Pablo, Cristo en su abajamiento pertenece también a la idea de Cristo como εἰκών de Dios[15]. En la ocultación de toda δόξα en el abandonado por Dios en la Cruz, entra en la relación más inmediata con la δόξα oculta del Padre, y cuando en Pascua resucita en esta δόξα divina y oculta, es presentado por el Dios trino al mundo, en el "evangelio de la gloria de Cristo", como el que es -a través de los pocos testigos oculares que lo han experimentado como el viviente. El evangelio, el anuncio de Jesús el Cristo, es totalmente abierto, sin tapujos y libre de dialéctica: proclama la apertura de Dios y de su amor en el acontecimiento de Jesús, y convoca al proclamador al riesgo de hablar libremente (παρρησία) y al oyente al riesgo de la fe. Aquí se retira toda cubierta, y esta apertura se efectúa por el *pneuma*; así el que proclama puede 'presentarse con gran παρρησία (2 Cor 3,12) y, junto con los oyentes creyentes, 'ver' (o: 'reflejar') 'a cara descubierta la gloria del Señor' (2 Cor 3,18), aunque tanto el crucificado exaltado como el cristiano que sufre en la tierra viven ocultos. Sin embargo, cuando el "evangelio de la gloria de Cristo" se revela así, sitúa al hombre -a toda la humanidad después de Cristo- ante la elección y la decisión siempre nuevas: hay que tomar conciencia del "buen olor" que conduce a la vida, o del "mal olor" que conduce a la muerte, ya que el "perfume del conocimiento de Cristo se difunde por todas partes" por el mismo Dios a través de los Apóstoles (2 Cor 2.Esta cualidad singularmente penetrante del Evangelio -transferida aquí de la imagen del oído y la vista a la del sentido del olfato- corresponde para el Nuevo Testamento a la realización pneumatológica de los componentes sensoriales del

antiguo *kabod* de Yahvé, aunque el centro de la imagen se ha desplazado desde hace tiempo a la esfera de la historia de la salvación[17].

Sin embargo, la dimensión salvífica-histórica de δόξα sigue siendo siempre una dimensión cosmológica: desde que la creación llegó a existir, algo de la gloria de Dios ha sido perceptible en ella (Rom 1.20.23) 2º todo lo que sucede en la historia del mundo y en la historia de la salvación está *en camino* hacia la revelación perfecta de este acontecimiento primigenio (Rom 8.18-39); hablaremos de ello en la tercera sección, porque aquí estamos considerando el tema de la gloria sólo bajo el epígrafe de "ocultamiento". Pero en este punto ya es posible resumir lo dicho de la siguiente manera: para Pablo, δόξα tiene una dimensión consistentemente trinitaria. La "gloria de Dios" que "resplandece en el rostro de Cristo" (2 Cor 4,6) pertenece al "Padre de gloria" (Ef 1,17), aunque también el Hijo puede ser llamado "el Señor de la gloria" estando todavía en la condición de su abajamiento (*cf* el contexto: 1 Cor 2,8), que "nos ha acogido en la gloria de Dios" (Rom 15.7); pero el arrebatamiento y la transformación "de gloria en gloria", que comienza ya ahora, los realiza el Espíritu, que procede del Señor y comunica a la Iglesia de los creyentes la gloria de su amor, que sólo es visible a los ojos de la fe (2 Co 3,18).

3. En cuanto a la ocultación de la gloria de Cristo, no hay más que un paso de Pablo a Juan. Hay una distancia -para Pablo, la vida terrena de Jesús carece de gloria, mientras que Juan deja que la gloria brille a través de todo, Encarnación, milagros y Pasión-, pero esta distancia no es grande, porque, como se ha visto, la vida de Jesús tiene sentido y sale a la luz en su Cruz, que, sin embargo, adquiere su sentido interior sólo desde la luz de la Resurrección. E incluso si Pablo entiende al principio δόξα (sobre la base del Antiguo Testamento) escatológica y apocalípticamente, el eschaton adquiere una presencia proléptica en el Espíritu Santo a través de la Resurrección de Jesús, en el evangelio y en la vida de los cristianos, y el evangelio mismo es el apocalipsis definitivo.[18] Esto significa que una luz casi platónica / filónica cae desde la gloria escatológica de Cristo sobre el presente cristiano. La fe se sitúa en el punto de transición hacia el conocimiento, y la edad antigua es iluminada prolépticamente por la luz de la edad nueva; la dialéctica que atraviesa la existencia humana (Rm 8,10) es neutralizada (Rm 7,25) porque ya ha sido vivida y superada en Cristo (Rm 4,25), y es traída por el Espíritu Santo (Rm 4,25).25), y es llevada por la dinámica de la esperanza hacia la unidad prometida que se está estableciendo (Rom 8,18ss.).[19] Ahora sólo hace falta que la luz que

ilumina la vida cristiana desde la Resurrección de Cristo caiga sobre la vida del Jesús terreno, para que ésta también -aunque de manera distinta- sea entendida como gloria oculta. El camino de vuelta desde Juan, de quien partió esta sección, puede abrirse mediante una mirada a Hebreos y 1 Pedro.

La Carta a los Hebreos comienza con cinco afirmaciones sobre la gloria de Cristo. La primera (1,3), recordando Sb 7,26, lo llama el "esplendor reflejado" de la "gloria de Dios, la huella de su ser", en una "solemne fórmula litúrgica" que, si bien procede de la literatura sapiencial (y de Filón), indica -en un resumen anticipatorio de los pasajes posteriores de la Carta sobre la historia de la salvación- al Hijo sumo sacerdote y precursor, al Jesús histórico en la unicidad y definitividad de su sufrimiento. Protológicamente, es el creador del mundo junto con Dios, y escatológicamente es el "heredero de todo" el mundo: entre el principio y el fin viene el "abajamiento" (2,9) en el que realiza la "redención de los pecados" (1,3). Si δόξα, al igual que la 'majestad' (μεγαλοστύνη) que le sigue inmediatamente, es 'una paráfrasis del ser divino',[20] entonces el así descrito, el Hijo preexistente que ha pasado por el abajamiento, se caracteriza por *ser la* aparición de la divinidad de Dios en el cosmos en su conjunto. No está ni antes del mundo ni por encima del mundo, ni se puede hablar de adopcionismo (por ejemplo, a causa de 2.5 ss.); más bien, "aquí hemos alcanzado la unidad de pensamiento que incluye en sí misma cada etapa individual del desarrollo de la cristología". Es cierto que, al igual que en el caso de Pablo, el acento de la vida humana de esta persona única se pone sistemáticamente en su sufrimiento -un sufrimiento que se describe de forma más concreta y que tiene en cuenta los relatos de la Pasión22 - pero, a diferencia de Pablo, la Carta establece un vínculo más estrecho entre este sufrimiento y la gloria. Esto tiene lugar mediante la aplicación a Cristo del Salmo 8.6: "¿Qué es el hombre, para que penséis en él, el Hijo del Hombre , para que le hagáis caso? Le habéis rebajado un poco más que a los ángeles, le habéis coronado de gloria y de honra". Esta desconcertante transposición de un enunciado antropológico a un enunciado cristológico plantea muchos interrogantes,[23] pero lo que nos interesa aquí no son las etapas, hoy perdidas de vista, que dieron lugar a este texto, sino el gran resultado dogmático: la imagen teológica del Antiguo Testamento del compañero mundano libre de Dios, al que eleva a la dignidad de la alianza,[24] se transpone a la clave cristológica y en ella se cumple, se supera y se libera de su problemática. La gloria

que pertenece a la persona humana como imagen de Dios no puede ser negada aquí, pero permanece sin enfatizar; en primer plano encontramos, primero la voluntad de Dios de "llevar a todos sus hijos a la gloria" (2.10) -una gloria escatológica-.10) -una gloria escatológica que es sin duda mayor que la semejanza con Dios que le da su naturaleza- y, en segundo lugar, el abajamiento de Jesús "un poco más abajo que los ángeles": en el sufrimiento del abandono por parte de Dios (2,0),[25] aprende la obediencia" (5,8) y "prueba la muerte por todos" (2,9), para liberar a todos de la maldición del demonio y del miedo a la muerte (2,14). Por esta obediencia, Dios le ha hecho jefe del pueblo santo y soberano definitivo. Esta es la comprensión cristológica del sometimiento del universo al poder del hombre. Aquí sigue la dialéctica, que ya hemos mencionado, entre ver y no ver: "Ahora no vemos todavía que todo le ha sido sometido. Pero vemos a Jesús, humillado un poco más abajo que los ángeles, coronado de gloria y de honra por haber padecido la muerte" (2.9). Lo que vemos no es que el sufrimiento de la muerte sea en sí mismo gloria y honor[26] , sino que éste fue el motivo por el que Jesús fue coronado de gloria y honor. Los creyentes, por tanto, ven a través de la Cruz la gloria del exaltado, aunque todavía no se vea claramente que todo le está sometido. También la muerte en la cruz es un acontecimiento celestial y no puede separarse de la exaltación. La comunidad no ve a Jesús sufriente y moribundo, sino al que ha sido exaltado a través y en el sufrimiento de la muerte para convertirse en sumo sacerdote" (F. J. Schierse).[27] Esta visión de la fe es un tema que se repite a menudo en la Carta a los Hebreos (3.1; 12.2; para el Antiguo Testamento: 11.13,26,27). Para el autor, en la experiencia de la existencia cristiana "ya se pueden saborear interiormente los poderes del siglo venidero (6.4s; 10.19s), de modo que la fe cristiana ya se asoma a lo oculto del mundo celestial", y "una visibilidad de lo invisible pertenece de algún modo a la esencia de la fe".[28] Y esto no se basa en los relatos pascuales (el tema de la resurrección no aparece en ninguna parte de toda la Carta), sino que se produce por la capacidad de discernir el significado interior del abajamiento de Jesús, en el que se cumple toda la acción salvífica de la antigua alianza. Por eso, la cita del salmo sobre la imagen gloriosa del Hijo del hombre se aplica en primer lugar a la historia de la alianza, ya que el tema de la intensificación, que recorre toda la epístola, se aplica en 3.3 a Moisés y a Jesús: Jesús 'fue considerado digno de mayor gloria (δόξα) que Moisés, así como el arquitecto merece más honor (τιμή) que la casa'. El arquitecto que

creó tanto el mundo como la alianza es Dios, y Jesús como Hijo pertenece al lado de Dios y está por encima de toda la casa de Dios. El motivo de la alianza vuelve a aparecer en la descripción del culto antiguo y el nuevo: el arca de la alianza con su contenido pertenecía originalmente al lugar santísimo del antiguo Templo, y "sobre ella estaban los querubines de gloria, que cubrían el propiciatorio" (9.5). Una vez más, "gloria" es la paráfrasis de la presencia divina, que se representaba como morando (en la *shekinah*) entre los querubines sobre el arca. Pero todo esto había desaparecido tras el exilio, y en el Día de la Expiación el sumo sacerdote ya no rociaba la sangre del sacrificio sobre el propiciatorio, sino ante la 'piedra angular' o contra la cortina.[29] El autor pasa de esta gloria extinguida al acontecimiento (que sólo podía describirse de forma paradójica en las categorías de la antigua alianza) por el que Jesús, como 'sumo sacerdote de los bienes venideros', 'se ofreció a sí mismo como sacrificio inmaculado a Dios por medio de su Espíritu' no una vez al año sino 'una vez para siempre' y 'entró con su propia sangre en el lugar santísimo', para convertirse -precisamente así, como el que había muerto, el que fue sacrificado, la sangre que fue derramada- en el sumo sacerdote vivo por nosotros ante Dios (9.11f.). La incompatibilidad de las antiguas imágenes -nadie puede ser a la vez sacerdote y víctima sacrificial, nadie puede acceder a su oficio sacerdotal en el Cielo en virtud de haber sido sacrificado en la tierra- es la prueba de que la nueva alianza es una creación completamente nueva. En efecto, es posible tener una visión "platónica" del arquetipo (que carece de gloria en el nivel de la imagen) a través de "imágenes sombrías" (8.5) y "copias" (9.23), pero la historización de los asuntos mundiales que implica la transición de la antigua alianza a la nueva asigna lo "platónico" a la obsolescencia y lo emplea sólo como puente hacia la singularidad del acontecimiento escatológico de Cristo. Tanto el cosmos del Antiguo Testamento como el del platonismo son destrozados por la absoluta voluntad de obediencia del Hijo (10,5-10), el Hijo que rompe de golpe la barrera de la muerte abriendo para todos (como ρχηγός) el camino hacia la eternidad del Padre, y la barrera de nuestros corazones pecadores y obstinados, purificándolos de tal modo que puede introducir en ellos su propia voluntad de obediencia (10,16s). Sobre esta base, Cristo puede ser representado como modelo en el sufrimiento por los cristianos judíos oprimidos, sin perder su cualidad de arquetipo.

En la *Primera Carta de Pedro*, la situación oprimida de la comunidad no sólo es, como en la Carta a los Hebreos, la ocasión de las grandes

afirmaciones cristológicas, en las que la gloria se pone en palabras, sino que casi se ha convertido en el *locus* que sirve para iluminar estas afirmaciones. Esto ya estaba prefigurado en Pablo, en el sentido de que los "vasos de barro" de la existencia sufriente del Apóstol pertenecían esencialmente a la autentificación de Cristo, que era el sujeto de esta existencia: sólo en la debilidad de Cristo puede contar el Apóstol con la fuerza de Cristo (2 Co 12,10). En 1 Pedro, este tema se vuelve dominante: el autor mira, a partir de la dura experiencia de los cristianos injustamente vilipendiados (2,10s; 3,14s; 4,151s), para interpretarlo, tanto hacia atrás, hacia el sufrimiento ignominioso de Cristo, como hacia adelante, hacia la gloria que recibió y que está prometida a los cristianos. Como en los sinópticos y en Pablo, la gloria es ante todo escatológica (1,7; 4,13; 5,4), y por el momento está oculta. Pero cuando la experiencia cristiana del sufrimiento se vive en estado puro (4,15), sólo puede situarse en el camino directo entre estos dos puntos del sufrimiento de Cristo y la gloria futura. En este camino se sitúa el autor, cuando se llama a la vez "testigo de los sufrimientos de Cristo" y "partícipe de la gloria que un día se manifestará" (5,1); es posible que parte de lo que se menciona en la segunda frase sea la experiencia de Pedro en la transfiguración; en todo caso, así se interpretará más adelante en 2 Pe 1,16-18. Una vez más, como en Pablo aunque de forma algo diferente, el que lleva el evangelio en la Iglesia, en unidad con este evangelio, es mediador entre la experiencia de la Pasión y la esperanza de la gloria futura. Y una vez más una fuerte luz cae del eschaton sobre el presente, sobre aquellos cristianos de la segunda generación que 'aman' a Cristo 'sin haberlo visto, y creen en él, sin verlo ahora', y van hacia él 'con alegría indecible y glorificada (δεδοξασμένη)' (1,8) -palabra que da una expresión particularmente iluminadora del carácter proléptico y escatológico de la alegría en todo el Nuevo Testamento. Lo mismo puede decirse de la bienaventuranza que habla de aquellos que son injuriados por causa de Cristo (4.14), porque sobre ellos descansa τὸ τῆς καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, 'el Espíritu de gloria y de Dios'; asumiendo la corrección del texto que habla del 'Espíritu de gloria, que es también el Espíritu de Dios'.[30] Pero ambos, la alegría y el Espíritu ya han sido prometidos a los cristianos por Jesús.[31] Y así los sufrimientos, iluminados por una gloria invisible, se convierten para el mundo en una extraña ilustración de lo oculto (3,16).

Pablo, Hebreos y 1 Pedro preparan el camino para la síntesis juanina concluyente.

c. Amor oculto

1. Consideraremos ahora la "gloria" joánica por última vez, y aquí, concretamente, desde el punto de vista de su ocultación. Precisamente al dar el paso más allá de Pablo y dibujar la σάρξ del Jesús histórico en su síntesis de la gloria -'el Logos se hizo carne . . y hemos visto su gloria' (1.14)-Juan apunta ya fundamentalmente a este ocultamiento: pues, en términos veterotestamentarios, 'carne' caracteriza aquel elemento de la persona humana que la distingue decisivamente de Dios, su debilidad frente al que es poderoso. La "magnificencia" del hombre es esencialmente una flor que se marchita, comparada con la soberanía eterna del Verbo de Dios (Is 40,6ss.).[1] El "habitar (como en una tienda) entre nosotros" en esta afirmación joánica no es sólo el descenso de la presencia divina (en la nube del *kabod*) sobre nuestra tierra, para que ésta sea iluminada por la gloria y la "refleje" (Ez 43,2), sino una entrada interior en el corazón de Dios.2), sino una entrada interior en la "tierra", que es de hecho "su propiedad" (1.11), y un resplandor en la tierra y desde dentro de ella. Pero aquí no se trata de la analogía veterotestamentaria, como en la Carta a los Hebreos, según la cual la persona humana, como imagen de Dios, está dotada de una gloria que ahora asume el heredero de todas las cosas. Más bien, se rechaza toda "gloria" humana -como "dignidad propia" y, en consecuencia, como "darse gloria unos a otros"-, de modo que se deja espacio para la "búsqueda de la δόξα que procede del único Dios" (5.44). La insistencia enfática en Juan en el amor al prójimo, a causa de la Encarnación (el polo horizontal es subrayado tan fuertemente por el evangelista a causa del polo vertical) no se basa en la analogía 'en el orden de la creación' entre la dignidad de Dios y la dignidad del hombre, entre la libertad de Dios y la libertad del hombre, porque aquí el orden de la creación está subsumido por el Logos y por el acontecimiento de su hacerse carne: Todo ha surgido por Él, y es a partir del Logos y de su relación con Dios como todo ha de ser "iluminado" (1,9), interpretado y juzgado.9), interpretado y juzgado.

Así, se puede sostener, por supuesto, que el concepto juanino de δόξα tiene dos raíces, una en el *kabod* veterotestamentario de Yahvé (así ocurre ciertamente en 12.41) y la otra en el concepto helenístico de 'opinión, alabanza, gloria' que, sin embargo, está en continuidad con el Sal 8 y su influencia posterior en la literatura sapiencial; y se puede sostener, por tanto, que Juan 'se desliza' de un polo al otro,[2] o 'parece jugar con la palabra δόξα'.[3] Sin embargo, O. Cullmann tiene razón al no incluir la δόξα juanina entre las "expresiones ambiguas de

Juan "[4] , porque los tremendos corchetes (por así decirlo) que Juan pone en torno a ambos polos del concepto - "gloria" y "honor"- los llevan a una unidad en su visión teológica en la que, por así decirlo, concluye el Nuevo Testamento. El Hijo de Dios, el único que "honra y glorifica" al Padre (y en el Padre honor y gloria son una sola cosa), y el único que pide y recibe honor y gloria del Padre, se convierte en este punto en criterio y juicio de todas las relaciones humanas horizontales. Esto sigue siendo cierto en las Cartas de Juan, en en las que no se encuentra la expresión δόξα / δοξάζειν, pero en las que no se insiste menos en la base de todo amor entre personas humanas en la iniciativa que toma el amor de Dios en Cristo hacia nosotros y en la aceptación de este amor en la fe. Para reconocer toda la fuerza de los "paréntesis" joánicos, que reúnen tanto el concepto de *kabod* (que tiene siempre una dimensión perceptible por los sentidos) como el concepto aparentemente puramente intelectual de "gloria" y "alabanza", hay que remontarse al corazón de la cristología (u ontología cristológica) del Cuarto Evangelio, en el que ya la "gloria" que el Hijo tiene con el Padre antes de que el mundo fuera hecho (17.5), la gloria que Isaías ve como ya existente (y no sólo futura;[5] 12.41), se entiende siempre como la relación mutua de amor entre el Padre y el Hijo, tal como ésta aparecerá en la Encarnación: es decir, la comprensión es ya en todo momento una comprensión neotestamentaria, trinitaria, que sustituye a la idea veterotestamentaria de la *kabod*. Los judíos, jactándose de la imagen estática y aparentemente obvia de Dios de la que gozan, 'vienen en su propio nombre' y 'reciben gloria unos de otros' (5.43s.), pero nunca han visto el verdadero rostro de Yahvé, ni han oído su voz, pues el rostro y la voz de Dios -que Abraham anhelaba (8.56), que Moisés proclamó (5.46), y que Isaías vio en una visión proléptica (12.41)- es el único que revela la gloria del Padre al no buscar la suya propia (8.50; 7.18); y esto, no accidentalmente (mediante un tipo particular de conducta por su parte), sino personal y sustancialmente: *es* el que, al no buscarse a sí mismo, permite que la voluntad, el amor y la gloria del Otro pasen a través de él. No es en lo creado δόξα donde refleja lo increado δόξα: es en el ser relacional del Hijo / Persona (eterna, encarnada) donde manifiesta la gloria del Padre. Y no se trata de un Padre que sea en sí mismo la tranquila *kabod-gloria*, sino fundamentalmente del Padre que se pronuncia amorosamente en el Hijo, se representa a sí mismo en él y da a conocer al mundo su autoafirmación en la entrega del Hijo al mundo (3,16). Jesús, por

tanto, de un modo totalmente distinto a todas las imágenes de Dios que se iluminan a sí mismas (es decir, a sus semejantes), es -como *el revelador*- el que está oculto, sin esplendor, *desconocido*, escondido. Como presencia del amor absoluto, es tomado por otro; en el acto de comunicación, está esencialmente solo y habla sin interlocutor.

En primer lugar, es desconocido. La leyenda del Mesías desconocido ofrece sólo una remota analogía con esto, y una que está muy superada.[6] La gente cree saber "de dónde" viene Jesús (7,27; *cf.* 8,14; 9,29s; 19,9); pero si realmente conocieran su procedencia (8,14), también conocerían al Padre (8,19) y verían al Padre en él (14,9). Pero eso significaría creer, entrar en la sangre vital de la mutua inhabitación del Padre y del Hijo. Esta circulación es la luz que ha venido al mundo, pero no puede irradiar fuera del círculo del amor, ni siquiera cuando atrae hacia sí el paso a través del mundo (16.28). Sigue siendo un circuito "cerrado" que -sólo por eso- es más abierto que todo lo demás que se ata estáticamente, porque es el círculo más amplio y absoluto.

La fe que se confía a la realidad y a la posibilidad del amor absoluto permite verlo y conocerlo. En Juan, esto no sucede bruscamente, sino gradualmente, del mismo modo que la vida de Jesús en la carne se hace continuamente accesible de nuevas maneras en sus diversas palabras, situaciones y signos milagrosos. Existe una fe incoativa que comienza a ver la gloria de Dios en Jesús en su primer signo en Caná (2,11)[7] , aunque esto no impide que la verdadera comprensión surja sólo *después de* la "glorificación" de Jesús, en el acto de "recordar" (12,16; 2,22); existe una fe que no se atreve a hacer profesión pública (12,42; 19,38) y que visita a Jesús de noche (3,2); una fe a la que Jesús no se confía (2,24), una fe que se confía a sí misma (2,24), una fe que se confía a sí misma (2,24), una fe que se confía a sí misma (2,24), una fe que se confía a sí misma (2,24).24), una fe que cree en la verdad de lo que está en el futuro, pero que aún no puede comprender lo que está en el presente (4.9 y ss.; 11.24), una fe que no conoce su propio objeto (9.36), una fe que exige signos y "se hace creyente" cuando el signo se da por gracia (4.48,53), una fe que al menos pregunta qué se debe hacer (6.28), que surge en el curso de una discusión y no va más allá de este punto (7.40 y ss.), una fe que está dispuesta (8.31) pero luego sigue discutiendo (8.33 y ss.). Este despertar de la fe, en torno al encarnado que exige la fe (8.46), muestra hasta qué punto el circuito más grande de todos, el circuito trinitario cerrado que abarca todas las cosas, prepara vías de acceso a

los círculos más estrechos.

También es cierto que para Juan, como para Pablo, toda la vida de Jesús sólo puede entenderse en su orientación hacia la "hora" de la Cruz.8 Sólo se puede penetrar verdaderamente en la esfera interior entre el Padre y el Hijo si se bebe el agua de la vida, se come el pan de la vida, "se nace en viento y agua de lo alto": todo esto sólo es posible a través de la muerte de Jesús. El camino hacia esta muerte hace que todas las palabras básicas parezcan tener doble sentido; pero no es como si se jugara con las palabras. Más bien, el punto final que revela verdaderamente el circuito trinitario que todo lo abarca incluye en sí mismo el punto final hacia el que se dirige el circuito más estrecho e incrédulo. Así, el propio "fin" (τέλος, 13.1) es (en términos mundanos) la muerte, pero (en términos divinos) es el resplandor sin fin de la vida y del amor. En consonancia con esto, el agua de vida se bebe del costado traspasado (19.34) del 'manantial seco' ('Tengo sed', 19.28), pero como manantial inagotable que sube a la vida eterna (4.14; 7.37ss.), El Espíritu exhalado (19.30) se convierte en el Espíritu eternamente insuflado (20.22). Y, sobre todo, el "resucitado" en la Cruz por los hombres (8.28) es el resucitado, a un nivel más profundo, de la tierra en el plan salvífico de Dios (12.32s.) como la verdadera "serpiente en el desierto" en la que se representa realmente la maldición de todos los enfermos, convirtiéndose para ellos en salvación de Dios (3.14s.). El circuito más amplio tiene tanto dominio sobre el más estrecho que le aplica categóricamente su propia ley: hay que comer la carne del Hijo del Hombre y beber su sangre si se quiere tener vida eterna en uno mismo (6.53ss.), independientemente de que esto sólo sea posible por el hecho de que los que comen y beben tengan que sacrificar primero esta carne y derramar esta sangre. Por último, sólo cuenta la "entrega" del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo: la palabra "entrega" aparece quince veces en la oración sumosacerdotal, antecedente de todo lo que los hombres pueden adquirir con violencia y egoísmo. Hasta este acto final de dar y ser dado, todo lo que en la vida de Jesús Juan llama visión de "gloria" y "glorificación" es incoativo: esencialmente, ha de leerse como signo premonitorio -es decir, ha de entenderse en la fe- de la exaltación y glorificación definitivas del amor de Dios en la entrega de la Cruz. Aunque la Cruz, como acto de los hombres y como autodeclaración de Dios, es el punto más bajo del "descenso" (3,13; 6,33ss.) del Cielo, es la "exaltación" y, por tanto, la glorificación del amor como acto libre de Dios y como contribución literal inconsciente de los hombres: la

glorificación tanto del amor del Hijo (12,23; 13,31) como del amor del Padre en Él (*ibid.*).

Esta gloria de amor tiene una visibilidad propia que recorre toda la vida de Jesús desde su comienzo (1,14); y, precisamente porque ésta es la "exposición" más profunda de Dios al mundo (1,18), esta visibilidad requiere los ojos de la fe -una fe que debe dejarse llevar a la "hora" junto con el Hijo, cuya vida está orientada a ello. Pero esta visibilidad es igualmente un ocultamiento, ya que todo lo que puede verse en el Hijo es su relación con el Padre; pero el Padre no es visto por nadie (1,18; 1 Jn 4,12), salvo en el vacío del Hijo que está dispuesto para él y en su propia auto-atribución en este espacio vaciado (5 36s; 7,16, etc.). Así, en términos mundanos, no hay nada convincente que ver, a menos que uno fuera llevado al engendramiento original del Hijo desde el Padre, de modo que uno pudiera comprender allí que la pobreza más íntima del amor que se entrega es riqueza absoluta.

Puesto que es de la esencia del "mundo" joánico oponerse a esta expropiación, su oposición crece en proporción exacta al crecimiento de la oferta y la prueba de sí mismo del amor: a la gratuidad del amor responde la gratuidad del odio (15,25) y de la ceguera (12,40s.). El carácter público de los grandes signos -sobre todo, de la multiplicación de los panes, de la curación del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro- no son contrarios a esta ley, porque estos hechos son a través de "signos" que se refieren a algo oculto, y en el acto de referirse, obligan a la decisión. Los judíos se quejan del pan, al igual que los propios discípulos (6.61). En el caso del ciego al que cura, Jesús dice: 'Yo he venido al mundo para juicio; los que no ven han de recibir la vista, y los que ven se han de volver ciegos', y algunos de los fariseos preguntan: '¿Somos nosotros también ciegos?' (9.39s). La resurrección de Lázaro, un hecho que se sitúa entre dos ocultamientos (10.40s; 11.54), tiene una transparente referencia interna a la propia muerte y resurrección de Jesús,[9] y se convierte en la ocasión inmediata de su condena (11.45s). Cuanto más se revela el amor en sus signos -como pan de vida (para los hambrientos), como luz del mundo (para los ciegos), como resurrección y vida (para los muertos)-, más oculto queda para los que no aman. No son simplemente personas que no ven, sino personas que pueden ver pero se apartan decididamente de la visión: "Si fuerais ciegos, estaríais sin pecado. Pero ahora decís: "Vemos". Y así vuestro pecado permanece" (9.41). En la confrontación con el amor de Jesús tiene lugar lo que

Juan llama juicio; éste es el principio fundamental de todo su kerigma, y presupone que este amor, que ha venido con Jesús al mundo, se interpreta de manera estrictamente trinitaria: sólo porque la más alta personalidad (ἐγώ εἰμι) y la más alta calidad de relación con el Padre son una en Jesús, puede hacerse de él, del oculto, el criterio escatológico para todas las personas humanas.

2. Puesto que toda la vida de Jesús con sus palabras y signos hace la "hora", y de hecho la "hora", que está "llegando", ya "es" (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν: 4,23; 5,25; 16,32) porque determina de antemano el sentido de cada paso que se da hacia ella, en la "hora" queda claro lo que es la salvación y el juicio: el amor. El "mundo" es creado en su totalidad por el Logos que es luz y vida (1.3s.); el hecho de que ya en 1.5 se hable de las "tinieblas" en las que brilla esta luz, pero que no son capaces de apoderarse de la luz, no se explica al principio, sino sólo gradualmente: "no conocerlo" (1.10) significa "no recibirlo" (1.11), y en 3.19 y ss. se especifica que prefieren las tinieblas a la luz que viene, es más, odian la luz que revela y condena (*cf.* 7.7), rechazan la fe en la absolutez del amor que ha aparecido sólo en Jesús. Porque el mundo -con el hombre como punto medio que le da sentido- "fue creado" por el Logos, que es su luz y su vida (1,10), le pertenece por completo: "vino a lo suyo", a "los suyos" (1,11), tiene "poder sobre toda carne" (17,2). Pero en cuanto que viene como amor absoluto -en la forma de la obediencia absoluta que da δόξα sólo al Padre- saca a la luz la decisión de los hombres a favor o en contra del amor que está personalmente presente en él. De ahí las afirmaciones sobre el juicio, con su rigurosa precisión: el Hijo "no ha venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo" (12,47; 3-17), pero el efecto de su presencia para quienes desprecian su palabra (que es amor) es el juicio (12,48; 3,19). No es una palabra de veredicto y juicio, y sin embargo, puesto que es la palabra del Padre (y por tanto el "testimonio de dos personas", 8.17), la convicción que dice es válida. Pero esto no significa que se pueda oponer el "poder sobre toda carne" a la impotencia en la cruz del amor de Jesús, que "se entrega libremente", y por eso es amado por el Padre (10,17s). Por eso Juan no puede representar el desarrollo de un drama en varios actos, primero la redención de las "tinieblas" mediante la entrega en la Cruz, y luego el resultado de este acto de redención (tal vez por el poder del Padre) en la resurrección de Jesús, en la justificación de los pecadores y, finalmente, en la resurrección escatológica a la vida y al juicio: para Juan, todo esto se entrelaza esencialmente. En efecto, el Padre lo ha

cedido todo al Hijo: le ha dado el poder de "tener vida en sí mismo" y, por tanto, de ser el que resucita a los muertos en libertad y tiene todo el juicio (5,21ss.), a causa de su amor absolutamente obediente al Padre (5,19,30). La gran obra de interpretación y convicción que será tarea del Paráclito se sitúa, por tanto, precisamente en el punto nodal único de la Cruz y la Resurrección, que es la última ocultación y la última revelación del amor. El Evangelio de Juan adquiere una cualidad estática inaudita mediante la concentración de la historia de la salvación (tal como ésta se desarrolla en Lucas) en un único punto nodal cristológico: existe y existirá siempre una única situación que es juez de todo: el amor trino que está clavado en la Cruz en Jesús y, precisamente en ella, es "exaltado" y "glorificado", y, confrontado a éste directamente, "el mundo entero y completo, y cada individuo en él tomado particularmente por sí mismo".[10] Pero dentro de esta cualidad estática, que incluye explícitamente también la situación escatológica, el "último día" (5.28s; 6.39,40,44,54), se encuentra sin embargo la más alta dinámica posible, como ya se desprende de la afirmación llana: "Yo no juzgo a nadie" (8.15); el juicio tiene lugar por sí mismo, mediante el establecimiento de la salvación absoluta.[11] Es cierto que el amor revela las profundidades del odio, y de hecho en cierto sentido incluso genera odio (15.24), pero, precisamente por esta razón, es imposible hablar de ningún dualismo original en Juan; más bien, hay una repetición en un nivel bastante nuevo de la idea del Antiguo Testamento de que el esplendor del poder de Yahvé expone los cimientos más bajos de la tierra, y que la victoria decisiva de Dios se cumple precisamente en esta revelación de *tehōm* y *sheōl*. Pero ahora la gloria reside totalmente en el amor trinitario que aparece en *la traditio* del Hijo.

Puesto que la Palabra en la Cruz es la totalidad del amor, y aborda en última instancia lo que es la falta de amor, la Palabra se convierte en monólogo; y así sucede en gran medida a lo largo de Juan, tanto en el caso de los discípulos como en el de los judíos no creyentes. Ninguna palabra digna de él se dirige a Jesús: tanto las respuestas como las preguntas que se le dirigen apuntan a una marca que extraña a la Palabra, que sigue su camino solitario en una lógica que rompe el diálogo aparente. Y sin embargo, con la misma ruptura de la lógica, junto a la afirmación de 1,11, "los suyos no le recibieron", aparece la afirmación contradictoria de 1,12, "pero a todos los que le recibieron...". .'. La razón fundamental de esto no es que el hombre sea libre de volverse a la luz o de alejarse de ella, como quiera, sino que el

Logos ha recibido del Padre la facultad de "tener vida en sí mismo" (5.26), de entregar esta vida libremente y de retomarla (10.18), y esto incluye el poder de darla a otros como vida eterna (10.28). Los otros a quienes da la vida le son a su vez dados por el Padre (10.28), y el Padre los conduce a él (6.44,65), y el círculo de los así dados y confiados permanece básicamente abierto a la totalidad (17.2). Esta apertura no se cuestiona en ningún momento, sino que el resucitado en la cruz "atraerá a todos hacia sí" (12.32), porque desde ese lugar exaltado se verá que "Yo soy" (8.28). Esta intuición es la misma que la de "que el Padre está en mí y yo en el Padre" (10.38). En el Cuarto Evangelio, con este carácter monológico, no hay por tanto abandono del Hijo por Dios en el sentido de Marcos y Mateo, aunque todos se dispersen, cada uno a su lugar, y le dejen solo, 'no estoy solo, porque el Padre está conmigo' (16.32). El Hijo puede ser una palabra que se entrega, que se muere de sed, que se derrama por completo: pero sigue siendo una palabra eterna[12].

Esta palabra es la insuperable autoexpresión y entrega de Dios; J. Blank tiene razón al decir: 'La ἐγώ εἰμι, que es la palabra decisiva de revelación de Dios en el Antiguo Testamento, y en la que expresó su ser más claramente, encuentra su verdadero cumplimiento en la ἐγώ εἰμι que habla Jesucristo, el Logos hecho hombre. . . Pero, el Padre. . . es ἀληθής; es 'verdadero', 'fiel', 'fiable', de modo que se puede decir que lo que siempre se significó en la antigua alianza por el *šemeth* de Yahvé se encarna en el revelador Jesucristo. Si uno se niega a creer en el revelador, se niega a reconocer la verdad, la realidad y la fidelidad de Dios, se niega por completo a creer en Dios" y hace de Dios "un mentiroso" (1 Jn 5,10b).[13] Esta conclusión se hace válida cuando la fe llega a ver que aquí -en la mutua inhabitación del Padre y el Hijo, tal como se revela por la obediencia y la cruz- hay algo último que es pronunciado por Dios, algo que nunca puede ser superado en pensamiento o en obra. Todas las demás ideas posibles sobre Dios quedan simplemente obsoletas por esta única autorrepresentación de Dios; desaparecen, y la única posibilidad que queda es el "mundo" que se cierra sobre sí mismo y asume ahora el papel del Israel infiel como socio infiel de Dios creador y redentor de todo. Esta es la razón de las referencias anticipatorias a la misión samaritana en el capítulo cuarto (donde "los campos ya están blancos para la cosecha", 4.35), del deseo urgente de los gentiles de ver a Jesús cuando la hora de la Pasión es inminente (12.20ss.), y de la visión de "mucho fruto" que vendrá cuando el grano de trigo caiga en la tierra y muera. El gesto último de

la entrega del amor trinitario deja atrás las imágenes judías, samaritanas y gentiles de Dios, y se convierte para todos ellos en el τέλος: *videbunt in quern transfixemnt*, 'mirarán al que traspasaron'. En adelante, nada más de Dios será visible: ésta será su total revelación, pero también su total ocultación, y así permanecerá en todo ateísmo postcristiano, en todas las teologías de 'la muerte de Dios'. El signo que se erige en el último ocultamiento, el signo en el que desaparecen de la vista todas las demás "maravillas" de Dios, es tan pequeño que crece la tentación de despreciarlo (Is 53,3; Jn 8,49) y, al despreciar al Hijo, despreciar también al Padre que lo envía y da testimonio de él (Lc 10,16).

Sin embargo, junto a la imposibilidad de recibirlo, está el hecho de su recepción, del que ya habla el Prólogo: esto pertenece al fenómeno primordial de la revelación. Sin vientre que lo reciba, no hay Encarnación de Dios, y sin fe que lo reciba, no hay cuenca que recoja las aguas de la verdad de Dios cuando ésta se derrama. En toda su libertad, esta fe es "obra del mismo Dios" (6,29) y, como tal, hace posible la participación interior en la vida trinitaria: "Pero a los que le recibieron, les dio la posibilidad de ser hechos hijos de Dios: a todos los que creyeron..." (1,12). . .' (1.12). La más pequeña "semilla de Dios" produce su propio ambiente en el que puede permanecer viva y crecer (1 Jn 3,9); si este espacio no existiera, entonces Dios no habría salido de sí mismo en revelación, pues la oscuridad, como tal, no lo recibe. La "fe que es tan pequeña como un grano de mostaza" (Mt 17,20), que no puede decir más que *fiat*, se configura para recibir la forma de lo oculto de la autoexpresión del amor de Dios. Esta fe desciende con el Verbo encarnado a profundidades cada vez más ocultas; y corresponde al Espíritu Santo dejar crecer de este abrazo de fe y amor todo lo que quiera, para que dé fruto. Pero incluso cuando los signos visibles, las formas y los milagros son el resultado de esta glorificación de Cristo y de la Iglesia por medio del Espíritu, todo esto no es más que un indicador del carácter discreto del amor que es rico en su pobreza y pobre en sus riquezas.

Esto nos lleva a la tercera y última pregunta sobre la glorificación de la gloria divina a través de la criatura que la recibe y la responde. Qué significa δοξάζειν; qué es dar a la gloria de Dios, que se presenta así y no de otro modo, el justo honor que ella misma se propone?

III. IN LAUDEM GLORIAE

1. LA GLORIFICACIÓN COMO ASIMILACIÓN Y DEVOLUCIÓN DEL DON

La estética teológica comenzó como un "venir a ver" la forma en que la Palabra de Dios viene a nosotros, se nos da y nos ama. En este acto de ver está ya el "arrebato": una salida de nosotros mismos en la fuerza de nuestro ser llamado y afectado, en la fuerza del amor divino que se acerca a nosotros y nos hace capaces de recibirse a sí mismo. El rapto no significa, por tanto, que lo finito se aleje de sí mismo para encontrarse en su auténtica naturaleza fuera de sí, en lo infinito: significa que ya no somos extraños al amor absoluto -pues el yo finito (o incluso el nosotros), encerrado en sí mismo, vive al principio sobre todo como extraño al amor- y significa que somos atraídos a la esfera de la gloria entre el Padre y el Hijo, tal como esta gloria se ha manifestado en Jesucristo. Es la gracia y la obra del Espíritu Santo la que nos da este nuevo hogar: él hace brotar la vida de amor, no delante de nosotros ni por encima de nosotros, sino en nosotros, y así nos capacita para "glorificar" con nuestra vida la gloria que se nos ha dado como propia. Así pues, esta tercera sección será un libro del Espíritu Santo, y tratará de la glorificación. Puesto que el Espíritu mismo es la glorificación del amor entre el Padre y el Hijo, en el que se nos reveló la verdadera gloria de Dios, sólo Él puede llevar a cabo la glorificación en el mundo. Su obra se desarrolla como consecuencia de la creación de una "distancia" entre el Padre y el Hijo en la kenosis y de la "abolición" de ésta en el retorno del Hijo al Padre, y por tanto se sitúa más allá de la "forma" que Jesús nos hizo visible y de la subsiguiente sustitución de ésta por la invisibilidad: pero esto se produce de tal modo que, en el acto de glorificación del Espíritu, ni nos desprendemos de la forma "que ha existido" ni podemos prescindir de su eliminación, si queremos que esté verdaderamente presente para nosotros. Esto produce una tensión que no tiene sentido con ninguna ley general de la dialéctica, sino sólo mediante la verdad de fe de que el Espíritu procede eternamente del Padre y del Hijo, y es enviado por el Padre (Jn 14,16.26) a través del Hijo (15,26) al mundo en la dispensación de la salvación, una vez que el Hijo ha resucitado y se ha unido de nuevo al Padre. Este envío es completamente distinto del del Hijo, que sí se hizo nuestro hermano para cargar con nuestra culpa, pero -como nuestro hermano- siempre fue el "otro" *frente a* nosotros. Él

fue quien hizo lo que nosotros éramos incapaces de hacer, quien dio la gloria a Dios allí donde nosotros, faltos de la gloria de Dios, buscábamos nuestra propia gloria (personal o mutua). El hecho de que esto se hiciera en nuestro favor, "cuando aún éramos pecadores", sólo podía dejarnos en una alienación que fácilmente se transformaría en tristeza y desesperación: "eso" se hizo en nuestra ausencia, "eso" nos fue "imputado" como justicia, y no pudimos resistirlo. En el mejor de los casos, se nos invitaba a seguirle, pero luego se nos dejaba atrás en el punto decisivo del camino; ciertamente, fuimos nosotros mismos quienes optamos por huir, pero ¿cómo hubiéramos podido acompañar a Jesús? Estábamos convencidos de nuestro pecado: ¿y qué otra cosa puede hacer un pecador sino crucificar a Dios? Como pecador, no puede glorificarlo. Uno lo ha hecho por nosotros, y vuelve al Padre. Yo voy al que me envió, y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas? Porque vuestro corazón está lleno de dolor, porque yo os he dicho esto" (Jn 16,5s). ¿Cómo era posible preguntarse siquiera adónde se llevaba ese amor fraterno que nos había mostrado en la tierra? ¿No nos pertenece entonces a nosotros; o sólo éramos la ocasión de hacer otra cosa, algo más importante? No había forma de saber de antemano la respuesta que Jesús dio a la pregunta no formulada: "Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré" (16.7). El "Espíritu de la verdad" "conducirá a la verdad plena" a los que están fuera: los introducirá en lo que hasta entonces les parecía apartado de ellos. Cuando son introducidos así, reconocen y captan desde *dentro* lo que aparentemente había sucedido *fuera de* ellos. Y cuando entran en la habitación interior del Espíritu, se convierten necesariamente en participantes. Es el Espíritu quien potencia ambos pasos. Se trata de una obra nueva que le es propia y que, sin embargo, se presenta sólo como la realización de lo que había comenzado el Hijo: "Tomará de lo mío y os lo anunciará" (16,14). Sólo cuando el Espíritu ha conducido a los discípulos a la 'verdad completa' del Padre y del Hijo, puede revelarse cómo es esto posible: es porque la muerte vicaria del Hijo no aleja a sus hermanos de sí mismos, sino que los libera de lo que les era extraño. Murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí mismos" (2 Cor 5,15): lo que a estos "vivos" les parece una privación es ya, en verdad, la liberación fundamental que les permite ser ellos mismos, libres para el amor y para la posibilidad de comunicarse y darse. Esta capacidad de ser pobre es la riqueza más profunda de la persona humana: lo revela el acontecimiento Cristo, en el que la

esencia del ser se hizo visible por primera vez: como gloria. Al entregar a su Hijo, Dios Padre ha abierto esta posibilidad para todos. Pero el Espíritu de Dios es enviado para transformar en realidad esta posibilidad en nosotros. Él muestra al mundo que la pobreza del Hijo, que sólo buscó la gloria del Padre y se dejó despojar de todo en obediencia absoluta, fue la expresión más exacta de la plenitud absoluta, que no consiste en "tener", sino en "ser = dar". Es dando como se es y se tiene. Esto no se puede explicar con palabras - "Tengo aún muchas cosas que deciros, pero ahora no podríais soportarlo"-, sólo se puede hacer, y se comprende al hacerlo.

a. La entrega trinitaria

En su conjunto, el Nuevo Testamento está tan lleno de doxologías como el Antiguo Testamento. En esto es evidente su dependencia literaria de este último.[1] Pero detrás de la similitud externa, que también presupone una preparación de gran alcance de lo que es distintivamente cristiano a través de la alabanza que se encuentra en el Antiguo Testamento, se esconde una diferencia más profunda. En la antigua alianza, Dios y su pareja se relacionan como señor y siervo: el siervo recibe la gracia de la elección, de la liberación y el favor únicos y siempre nuevos, y glorifica la gloria del Señor bondadoso y poderoso que se ha hecho visible para él y que, de hecho, determina y da nueva forma a toda su existencia. Bendice a su Dios, y el nombre de Dios, por todas las bendiciones que fluyen de él. En el acto de δοξάζειν el siervo devuelve a su Señor la señorialidad y la gloria que ha recibido por el hecho de haber sido creado, le devuelve la base misma de su capacidad para captar los poderosos hechos de Dios en la creación y en la historia de la alianza (Gn 1,27; Eclo 17,1-14). Hemos visto cómo la alabanza de Israel a Dios alcanzó su mejor y más característica autocomprensión cuando salió de sí mismo en éxtasis para "habitar" en la tierra, el templo, el territorio y la posesión de Dios[2].

Cuando Ignacio exige a los Efesios que "glorifiquen en todo a Jesucristo, que os ha glorificado" (Ef 2,2), nos trasladamos a otro mundo, porque todo el trasfondo ha cambiado: el lugar dominante ya no lo ocupa la relación de Señor y siervo, sino la relación trinitaria. Cuanto más reflexiona el Nuevo Testamento sobre sus nuevos presupuestos, más claramente esta relación trinitaria abarca la relación de la creación (incluida la de Señor y siervo), y determina así el sentido último de la glorificación. Para que esto quede claro,

pasamos por alto las breves doxologías formuladas en términos veterotestamentarios,[3] dejando de lado también dos de las "bendiciones" mayores (panegíricos: 2 Cor 1,3ss; 1 Pe 1,3ss),[4] y estudiamos en detalle la tercera y más detallada bendición que constituye la introducción hímnica de la Carta a los Efesios (Ef 1,3-14).3-14).[5] Es la "bendición" de un Dios que, como "Padre de nuestro Señor Jesucristo", nos ha "bendecido con toda bendición del Espíritu" (1.3) y es, por tanto, la respuesta correspondiente a un acto iniciado y determinado por Dios. Así lo expresa también la fórmula final "para alabanza de su gloria", que aparece tres veces como un estribillo (1.6,12,14); en el primer pasaje se habla explícitamente de la "gloria de su gracia", y en los otros dos se habla de la gloria por sí misma (es decir, de la gloria escatológica y última). Toda la introducción hímnica habla, no primariamente de algo que ha sucedido entre palabra y respuesta, Dios y hombre, sino que desarrolla unilateralmente el plan y la decisión incondicional e irrevocable (θέλημα vv. 5, 9, 11; βουλή v. 9) alcanzado sólo por Dios, anterior a todo lo que hay en el mundo y en el hombre (προ-ορίσας, v. 5; προ-έθετο v. 9; προ-ορισθέντες κατὰ πρό-θεσιν, v. n), dependiendo sólo del libre beneplácito de Dios (εὐδοκία vv. 5, 9) que es, como tal, gracia por los cuatro costados (χάρις vv. 6, 7). Podría parecer que Dios trata con su criatura de una manera que va incluso más allá que en el Antiguo Testamento, sin consultarle para nada; podría parecer que la relación de Señor y siervo nunca había sido más explícita que aquí, donde la 'alabanza de la gloria' de la criatura se erige como la meta fijada de antemano para todo el plan, y una meta que se ha cumplido indefectiblemente; pero el Dios que aquí planifica de antemano es el 'Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda bendición del Espíritu en los cielos' (1.3), es decir un Dios trinitario que no se llama a sí mismo 'Señor', sino 'Padre de nuestro Señor', que otorga la plenitud de su bendición del Espíritu a 'nosotros', no en nuestra condición de criatura en el mundo frente a él, sino en un lugar que trasciende la calidad de este mundo (ἐν ἐπουρανίοις, 1.3) y que se define más precisamente para nosotros como el lugar 'de Cristo'. V. 4 explica que este Dios no quiso primero constituir una pareja a la que posteriormente pudiera cubrir de gracia y llevar de vuelta a sí: Antes bien, "nos eligió en Él (Cristo) antes de la fundación del mundo, para que estuviésemos en su presencia santos y sin mancha", en una gracia que se caracteriza, no como posterior a la creación del mundo (el siervo es liberado

posteriormente por la gracia y se eleva a la filiación), sino como anterior a ella; "Nos predestinó por amor a ser hijos en Jesucristo para Él (probablemente: para Dios Padre) . . para alabanza de la gloria de su gracia, que nos concedió en el Amado' (vv. 5-6). La doble mención del amor (ἀγάπη, ἀγαπημένος) define aquí, no sólo la meta, sino también el ser de la gracia, y esta gracia tiene un objeto en Dios que -como 'el Amado' *tout court- se sitúa* por encima del orden de la criatura, ya que es *'por* Jesucristo' que este orden en su conjunto se eleva a la condición de hijo. Pero no sólo se eleva en una etapa posterior, en una autoalienación extática de su ser anterior y genuino, sino que, por el contrario, el orden de la criatura está planeado, designado y elegido para llegar a su verdadero ser y encontrar su ser genuino en *este lugar*. Para que esto sea posible, y no parezca una contradicción interna, hay que añadir inmediatamente otra afirmación: que Dios "nos ha bendecido con toda la bendición de su espíritu", "derramando sobre nosotros" las riquezas de su gracia "en toda sabiduría e inteligencia" (1. 8), nos ha dado "la gracia de Dios" (2. 8).8), nos ha dado "el Espíritu de sabiduría y de revelación" (1,17) e "iluminado los ojos de nuestro corazón" (1,18), para que reconozcamos, experimentemos y asintamos el acontecimiento desde dentro, como partícipes del mismo. En el v. 9, este acontecimiento se llama "el misterio de su voluntad", que Dios "nos ha dado a conocer": y este "nosotros" se refiere en esta primera etapa a todos (los cristianos), pues sólo en los vv. 11-13 se hace una distinción entre los cristianos judíos ("nosotros") y los cristianos gentiles ("vosotros"), entre Israel, que lo sabía de antemano, y los gentiles, que han llegado a conocerlo.

El "misterio" es la decisión que Dios tomó de antemano en Cristo (ἐν αὐτῷ, v. 9) de poner el flujo del tiempo en poder de su "Amado": "Cristo debía "gobernar" los períodos de la historia, que fueron atraídos por él a la dimensión de la plenitud de Dios", para que "no hubiera más historia vacía que se hundiera en el vacío".[6] Esto significa, por una parte, que toda fugacidad y multiplicidad "se recapitula en Cristo como cabeza" (v. 10), pero, por otra parte, este proceso sólo se lleva a cabo porque en Él tenemos "la redención por su sangre, el perdón de los pecados" (v. 7), o, como la Carta continúa exponiendo en detalle, sólo por el establecimiento en Cristo (1.19-23) y, al mismo tiempo, también en nosotros (1.19; 2.1-10) de toda la tensión extrema de la vida humana.1-10) de toda la tensión extrema entre la impotencia en el extravío de la muerte y el poder supremamente poderoso de la resurrección de Dios; un elemento

secundario en esto es también la reconciliación y la superación de la disensión entre los judíos que conocían de antemano y los gentiles que llegaron después (2.11-22). No es como si la anticipación intemporal de nuestra elección disolviera la distancia entre el eternamente "Amado", el Hijo, y nosotros, que por él nos elevamos a hijos: la distancia se mantiene en su punto máximo cuando se afirma que sólo él "descendió" (4,9) a nuestra condición inferior, es decir, a la condición que todos compartíamos.Sólo Él "aniquiló la enemistad en la cruz" (2,16), para que pudiéramos resucitar en Él y por Él al lugar determinado de antemano por el Padre, "por gracia" (2,8). La prioridad del "Amado" nunca puede ser superada por quienes lo conocen en la "fe" y el "amor" (1,15), por lo que deben crecer continuamente hacia él en la esperanza (1,18; *cf.* 3,16s; 4,16); y, sin embargo, se convierten continuamente en lo que ya son, la "plenitud" (1,23) de Cristo, su cuerpo (1,23), su esposa (5,25s). Pero para nosotros es una paradoja insoluble que la "prioridad" de Cristo siempre haya abarcado en sí misma y superado todo nuestro alejamiento de él, por el acontecimiento de la Cruz y la Resurrección, y que nosotros siempre hayamos entrado ya, por nuestra elección, en dicha "prioridad" como el lugar que es verdaderamente nuestro, el lugar de nuestro origen, creciendo en nuestro propio "hombre interior", lo que verdaderamente somos, y fortaleciéndonos en ello (3,16), crecemos simultáneamente hacia Cristo, el "hombre perfecto" (4,13), como su esposa. La unidad del matrimonio en una sola carne es, en efecto, la parábola más elevada para ello (5.32), pero su verdad sólo se revela en el misterio de "ser un solo espíritu" (3.16; 4.4; *cf.* 1 Cor 6.17). Para valorar el significado de lo que aquí se dice, podemos remitirnos a la idea de la entrega del Espíritu de Dios para que se convierta en el Espíritu de los creyentes (Rom 5,5s; 8,15; Gal 4,6) y a la idea joánica del nacimiento de Dios (Jn 1,12; 3,5; 1 Jn 3,9). El sentido del "nacimiento de Dios" queda iluminado por el "desprendimiento del Hijo" del Padre (Jn 3,16; Rm 8,32), y también por el "proceder del Padre" obediente del Hijo (Jn 16,28).28), y en este proceso bilateral, el Espíritu de Dios se ve claramente como la "entrega personificada", el "don", pero no un don que permanece en el camino desde el que lo da al que se lo da: llega completamente a este último, no como algo ajeno a él, sino como algo que es posesión del dador, entregado junto con la posibilidad de ser tomado como don en posesión del que lo recibe, y de ser reconocido y poseído como propio. Sólo dentro de la revelación trinitaria del Nuevo Testamento es posible concebir ese proceso

precisamente como algo que *no* conduce a la identificación del dador y el que recibe el don -como en los misticismos que carecen de estructura trinitaria y, por tanto, sólo buscan superar el dualismo creador/criatura-, sino que se establece en un estadio *más allá de* esa identidad como triunfo de la gloria: Dios Padre nos elige y nos llama en el Hijo (en una gracia de nacer junto con él) a ser hijos y coherederos, "enviando a nuestros corazones" el Espíritu de sí mismo y de su Hijo (Gal 4,6). Puesto que esto se decidió y se propuso "antes de la fundación del mundo", y la creación es un episodio de este acontecimiento (con la Cruz y la exaltación del Hijo, y nuestra consiguiente justificación y santificación, como episodios posteriores), no nos vemos superados ni cogidos por sorpresa en todo esto, sino que tenemos nuestro hogar desde el principio en lo más íntimo de Dios, del ser absoluto que no puede ser ajeno a nada; aunque, por supuesto, esto sólo es así si estamos dispuestos a reconocer, en esta esfera trinitaria de expropiación y entrega absolutas, tal forma de ser como la gloria de la plenitud de gracia del ser, y a convertirnos en "la alabanza de la gloria de su gracia" habitando nosotros mismos en esta esfera.

El texto nos permite dar un paso más. Si nosotros, en nuestro ser de criatura, estamos destinados de antemano a ser hijos en el Hijo eterno, este Hijo eterno mismo -que pertenece cualitativamente, y por adelantado a todos nosotros, al lado de Dios- nunca es visto en Pablo más que en relación con su Encarnación, Cruz y Resurrección: él es siempre el que ha desplegado la expresión o forma de Dios (εἰκών) y la gloria de Dios (δόξα) en su obediencia (Rom 5. 19), su hacerse pecado (2 Cor 5.21) y su acto vicario por todos (2 Cor 5.14; Gal 3.13).19), su hacerse pecado (2 Cor 5,21), y su actuación vicaria por todos (2 Cor 5,14; Gal 3,13), En el Hijo, 'tenemos redención por su sangre, el perdón de los pecados' (Ef 1,7). Aunque para Pablo no se puede decir que *se convierta* en Hijo de Dios sólo por su exaltación en el poder (Rom 1,4), hay que seguir diciendo que la única forma en que el Hijo eterno *es* para nosotros, es su acto simultáneo de *convertirse en* Hijo eterno, o, más propiamente: el hecho de que él, como Hijo eterno, está siempre 'designado de antemano' (Rom 1,4) para ser 'el primogénito entre muchos hermanos' (Rom 8,29). Cuando somos 'trasladados' antes de la fundación del mundo a su posición, esto siempre significa para nosotros, no sólo el regreso a Dios como a nuestro hogar, sino el regreso a nosotros mismos (en el *ser humano* perfeccionado Jesucristo), ya que somos 'designados de antemano' por

Dios Padre 'para ser conformados a la imagen "Hijo de Dios" ' (Rom 8.29), no en un movimiento lejos de nuestro destino de la mortalidad, sino a través de ser moldeado en, y de hecho crecer junto con (σύμφυτοι), el arquetipo de morir (Rom 6.5; Col 1.18: 'el primogénito de entre los muertos') y la crucifixión (Rom 6.6; Gal 2.19), para llegar al acto arquetípico en el que toda la humanidad es glorificada (Flp 3.11): somos designados de antemano para entrar y volver a casa, a Dios como morada propia, y a nuestra realidad 'creatural', en el Hijo de Dios.

Nuevo Testamento δοξάζειν significa, por tanto, en primer lugar, que no alabamos a Dios sólo siguiendo su ley, que (a la luz de su don trinitario de sí mismo) nunca puede ser *más* que una representación parcial de sí mismo; ni que lo alabamos sólo por el "sacrificio de los labios" sobre todo, reconociendo su grandeza en sí mismo y la grandeza de sus poderosos hechos y beneficios para nosotros mismos. Más bien, debemos alabarle mediante nuestra existencia, en cuanto ésta es una existencia que está en él y, por tanto, lo que verdaderamente debe ser: una existencia en el amor que se entrega. Esta existencia conlleva tanto una comprensión de uno mismo ἐπίγνωσις, σοφία, φρόνησις, que se da al principio y debe ser llevada a la conciencia consciente en un proceso que no puede tener fin; como la vida que pone en acción lo que ha sido reconocido (Col 1,10), confirmando la comprensión del ser que es amor (y un amor que es en principio mayor que cualquier comprensión: Ef 3-19).

En segundo lugar, significa que todo el horizonte de la existencia humana ha sido revelado de un modo que nunca podrá ser superado (incluso este horizonte es también inalcanzable); en otras palabras, no hay posibilidad de ninguna revelación ulterior del misterio de la existencia y de Dios *tras* el "misterio" de Cristo que ya ha sido dado a conocer, y que es el misterio de la Trinidad de Dios. La gloria escatológica que un día alabaremos (Ef 1.12,14) existe esencialmente ya en la gloria de la gracia que ya nos ha sido dada a conocer para que podamos alabarla de antemano; y esta gloria es inagotable en su contenido, de modo que siempre puede ser alabada de nuevo, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, "hasta los siglos de los siglos", en su gloriosidad imprevista. Las numerosas doxologías del Nuevo Testamento son una proclamación proléptica de esta intuición, y es sobre todo la Revelación la que acompaña siempre dentro de la eternidad toda la acción de la lucha intratemporal por redimir al mundo. En estos cantos celestiales de alabanza, las expresiones bíblicas de glorificación

se amontonan y se mezclan con las cualidades divinas que los que cantan alabanzas atribuyen a Dios: "¡Amén! *Eulogia* y *doxa* y *sophia* y *eucharistia* y honor (τιμή) y *dunamis* y poder (ἰσχύς) sean a nuestro Dios por los siglos de los siglos, ¡Amén!" (7,12; *cf.* 11,17s; 12,10; 15-3s; 19,1s; 5,7s). Los cantos demuestran que el drama de la redención y la sucesión del tiempo mismo se han integrado de antemano en esa plenitud bajo el dominio de Cristo de la que hablaba el himno en Efesios. La ultimidad de la gloria y de la glorificación se ve también en el uso que Pablo hace del πᾶν cuando habla del don de la gracia que ha sido entregado (πᾶσα εὐλογία, Ef 1.3; πᾶσα σοφία, 1.8; *cf.* 4.2; Col 1.28; Stg 1.2; también Rom 8.32; 1 Cor 3.21s.).[7] El horizonte de estas afirmaciones es esencialmente universal; lo único que no podría incluirse es la nada misma. Por tanto, sería posible mostrar una doctrina de los trascendentales del ser de diversas maneras dentro de esta revelación trinitaria: los elementos básicos de una lógica, ética y estética, su compensación mutua, pero también su señalamiento más allá de sí mismos hacia este misterio último.

En tercer lugar, significa que el δοξάζειν del Nuevo Testamento ya no tiene como objeto la δόξα de Dios, sino como principio interior. Gracias a la gloria del amor de Dios, que se ha hecho visible en Jesucristo y en su Cruz y Resurrección, somos atraídos a este amor por su gracia y estamos capacitados para darle la respuesta que ha sido planeada y alcanzada por Dios mismo. Habiendo sido introducidos en este misterio (de la voluntad de Dios) por la definición de nuestro ser, lo experimentamos en el perdón de los pecados, y se nos hace claro en la *gnosis*. Así, por lo que somos y por lo que experimentamos, llevamos sobre nosotros esta gloria, y alabamos a Dios con lo que somos mediante su bendición' (H. Schlier).[8] La fe, el amor y la esperanza son la vida divina que se vive en nosotros, una vida que procede de la gloria divina y nos capacita para vivir la vida cristiana (δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δοξης αὐτοὺ, Col 1.11) y, por tanto, tiene como meta íntima εἰς ἔπαινον καὶ δοξαν καὶ τιμήν, 'la alabanza y la gloria y el honor' de la vida divina (1 Pe 1.7), mientras que la sabiduría de Dios siempre ha apuntado de antemano a *nuestra* propia glorificación ἣν προώρισεν ὁ θεός πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν: 1 Cor 2,7; *cf.* Rom 8,30). Si la esposa es la δόξα del marido (1 Cor 11.7) y la Iglesia la esposa de Cristo, hecha pura y sin mancha por su propia sangre, entonces puede ser ἔνδοξος por medio de él (Ef 5.27), y al mismo tiempo Dios puede recibir ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ ' Ιησοῦ por toda la eternidad (Ef 3.21). La actividad de Dios en

nosotros por medio de Cristo nos promete todo esto, y sobre esta base podemos responderle con el Amén que le glorifica (τῷ θεῷ πρὸς δόξαν: 2 Cor 1,20): también aquí la respuesta de la Iglesia es el fin inherente y lógico de un acto de glorificación iniciado por Dios mismo. Finalmente, queda claro también que la vida de la Iglesia, sobre todo el amor mutuo de los cristianos, es un acto de alabanza a Dios no sólo de modo externo, sino con una relación inherente a la gloria esencial de Dios.

b. La apropiación como expropiación

Lo que es nuevo en el Nuevo Testamento es el cumplimiento de la promesa de Dios en el Antiguo Testamento de que escribiría su ley (de amor) en los corazones humanos, para que conocieran a Dios desde dentro (Jer 31,33s; 2 Cor 3,3). Esta ley (del amor) es el Espíritu: Él mismo. Por tanto, es Él mismo quien se pone en nuestro corazón. Pero al entregarse así a nosotros, se revela como lo que es: el Padre que desde el principio ha hecho el don de sí mismo a su Hijo, y que ha llevado a cabo esta entrega de sí mismo hasta el lugar y la condición que son los nuestros: hasta hacerse hombre y perderse. Por tanto, no es posible tomar a Dios para sí mediante un acto de apropiación, porque Dios es entrega personificada, y sólo se le "conoce" y se le "posee" cuando uno mismo es expropiado y entregado. Es precisamente así como la criatura puede ser plenamente afirmada por su creador. La lucha contra la gnosis, que recorre todo el Nuevo Testamento, se libra aquí, donde el conocimiento de Dios no está dispuesto a identificarse con la apropiación de su intención última de expropiación, la intención que se ha revelado en la Encarnación, la Cruz y la Resurrección de su Hijo, mediante las cuales Dios 'anuló la sabiduría' del mundo y la 'destruyó' (1 Cor 1,10s.). El ζητεῖν original, la búsqueda de Dios (Hch 17,27), de Yahvé y de su rostro (Sal 105,4 y con frecuencia), se ha convertido en un ζήτησις, una disputa filosófica, y el buscador de Dios se ha convertido en un experto en el negocio mundano de la filosofía συνζητητής, 1 Cor 1.20),[1] con el resultado de que el objeto de la búsqueda desapareció tras la batalla humana de las palabras λογομχίαι, 1 Tim 6.4), aficionada a las disputas y, por tanto, a priori inútil y sin sentido. La verdad que afirma a la persona humana y se apodera de ella exige que uno esté dispuesto a dejarse apoderar y a ceder a otro el control sobre sí mismo (Lc 1,38).

¿Dónde se ama a la persona amada: en sí misma o en quien la ama? La pregunta no puede responderse, porque es amada en el acto de quien la ama, que la afirma tal como *es* en sí misma y, al mismo tiempo, como quien es *constituida* esta persona mediante este acto -precisamente como esta persona amada particular que existe de este modo. El acto con el que Dios nos ama y se acerca definitivamente a nosotros, afirmándonos y al mismo tiempo haciéndonos existir por su propia acción, es su Hijo. Todo lo que Dios ha prometido a los hombres encuentra en Él el cumplimiento que lo afirma y asiente (2 Co 1,20), pues el Hijo es nada menos que el "servidor... de las promesas" (Rm 15,5); Dios ama al hombre de tal manera que deja que su palabra de promesa a él -que le prometía lo más alto de todo, Dios mismo y la existencia con Dios- se convierta en hombre, amado: y en verdad un amado tal como es el hombre, apartado del amor y privado de gloria. Así pues, hay que tomar al pie de la letra la frase de Pablo: si Dios "no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos todas las cosas juntamente con Él?" (Rm 8,32). Porque, en el Hijo, Dios nos da a la vez toda la expresión de sí mismo y también la encarnación de nuestro ser, que se afirma en su propia naturaleza particular. Para que el amor -incluso el amor entre Dios y el hombre- pueda desarrollarse según su propia ley, sin que el hombre se vea arrollado por un poder que lo arrebate, sino en la paz y en la alegría de la afirmación del hombre como socio de Dios, sin excluir por ello el poder de asegurarle el amor absoluto y de hacérselo de hecho, se presupone por parte de Dios la Trinidad inmanente, y por parte del hombre la voluntad de sufrir su parte en la expropiación que lo llevará a la esfera del amor expropiado. Esta disposición se llama *fe*, y en su núcleo significa dejar que el amor se salga con la suya: no sólo en lo que el amor hace por mí, sino también en la meta de este acto, que se afirma y se cumple cuando soy arrebatado por el amor.

La distinción que se hace aquí es, una vez más, entre justificación y santificación, o entre la obra del Hijo y la obra del Espíritu. Ambas son obra original del Padre: el Padre nos da a su Hijo, y también nos da a su Espíritu (1 Tes 4,8; Rom 8,9.11.14; 1 Cor 2,11.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Cor 3.3).3), que es también el Espíritu de su Hijo (Rm 8,9; 2 Co 3,17.18; Flp 1,19), ya que, según la palabra del Hijo, "Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío" (Jn 17,10). Pero cuando el Verbo se hace carne, se convierte para nosotros en prójimo; y por muy dotado que esté ese prójimo (como Verbo de Dios) para realizar una

obra válida de expiación vicaria amorosa por todos sus semejantes, está necesariamente vinculado a los límites que implica ser verdaderamente su prójimo, si ha de realizar esa obra: ese límite es la libertad esencial de decisión que se deja al otro, que debe decir sí y no a esa obra. Por esta razón, el acto de fe debe ser libre, incluso cuando la libertad de no decir ni sí ni no nos es arrebatada por la acción de Dios en Cristo: no es posible ser indiferente ante esta acción, porque el hombre no puede adoptar una posición de indiferencia *ante* su propio ser verdadero. Pero en el acto del prójimo en Cristo -si se afirma en la fe que este acto es lo que parece ser- hay un acto de autoexpropiación total del amor de Dios, cuyo fin más profundo es dar al hombre el don del mismo amor. Se trata, pues, de un acto que ha penetrado de antemano en el "espacio privado" del pecador que se privatiza (Rm 5,6) y ha despojado a este espacio de su carácter privado: "Si uno ha muerto por todos, todos han muerto" (2 Co 5,14). Esto debe ser 'considerado', 'evaluado', 'tenido' por correcto, y así 'ratificado' por el hombre (λογίζεσθαι): 'Consideraos, pues, muertos al pecado y hombres que viven para Dios en Cristo Jesús' (Rom 6,11; *cf.* 8,11; 1 Cor 4,1; Fil 3,10). Pero, ¿es capaz el hombre por sí mismo de este correcto λογίζεσθαι? O el traspaso objetivo de la frontera, la abolición objetiva de la alienación del hombre de Dios, donde la frontera es la naturaleza humana que Cristo comparte con él, ¿no debe completarse mediante un traspaso subjetivo de la frontera que transforme el acto de "ser asido" en un acto de entusiasmado "tomar" y "perseguir" (Flp 3,12-14)? Ahora bien, no es posible que esta abolición del límite sea una prolongación de la obra inacabada de Cristo, como si el *Pneuma* tuviera que redondear la obra comenzando en el punto en el que el *Logos* había tenido que renunciar; antes bien, esta perfecta realización de la obra emprendida por el Padre debe mostrar al mismo tiempo la realización de la obra del Hijo: en el perfecto "renunciar" (una condición que está más allá de la "autoridad" y de la "pobreza"), el Hijo exhala su Espíritu, el Espíritu del amor que ha llegado "hasta el final", y simultáneamente el Padre ordena algo nuevo y distinto para *el Pneuma*: ahora que el Hijo ha exhalado el Espíritu de amor en absoluta debilidad, el Padre puede demostrar el absoluto poder δύναμις2 y gloria δόξα de su Espíritu de amor, resucitando al Hijo por medio del *Pneuma* (1 Pe 3.18; *cf.* Rom 8.11; 1 Tim 3.16) para ser un "cuerpo espiritual " (1 Cor 15.43s.), es decir, un cuerpo que ya no está atado a las demarcaciones terrenales entre cuerpo y cuerpo, entre "yo" y "tú", y que, por tanto, gracias al *Pneuma* del que es (y se ha convertido en)

Señor y en cuya esfera ilimitada gobierna, puede atraer también a nuestros espíritus y cuerpos. El poder de este acto de atracción es la expropiación de nuestra intimidad, es decir, concretamente, de nuestro egoísmo cerrado, de nuestra adicción a los deseos (ἐπιθυμίαι) que pretenden atraerlo todo hacia nosotros; es la liberación que nos lleva a la libertad (Gal 5,1), pues "donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 Cor 3,17). Esta libertad es lo contrario de la adicción: es la posibilidad para los que han sido liberados de "vivir ya no para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Co 5,15) y, por tanto, como acto de entrega, es esencialmente servicio: servicio primero del amor autoexpropiador de Dios y, directamente derivado de él, servicio de todos aquellos por los que Dios se ha expropiado a sí mismo. Más adelante hablaremos de ello.

En este punto es importante ver que la disolución de los límites que Dios se impuso a sí mismo en la Encarnación de su Verbo, que debía llevar todas las cosas a su cumplimiento, tenía que producirse desde dentro, según la lógica de la Encarnación y de la Cruz, pero de tal modo que la asunción de la finitud (llegando hasta la prisión de ser abandonado por Dios y del Infierno) no fuera anulada, sino llevada a su cumplimiento en Dios: no desencarnado, sino hecho espiritual en la Resurrección. De lo contrario, nunca habríamos sido liberados en nuestra propia libertad: no habría habido apropiación, sino mero robo. Dios no sería fiel a su primera creación hasta las últimas consecuencias, reconociéndola y "honrándola" (Jn 12,26): sólo exigiría de ella la glorificación de sí mismo. Y esta gloria no sería gloria, porque el amor de Dios no habría sido capaz de llevar a término su obra de amor. Mientras el Hijo está en la carne, 'el Espíritu no existe todavía' (Jn 7,39), aunque el Hijo obedece al Espíritu de su misión del Padre y 'cumple toda justicia (de alianza)' (Mt 3.15), y lleva el "Espíritu" del Siervo de Dios que "lleva la justicia (de Dios) a la plena victoria" (Mt 12,20) mediante su sufrimiento vicario;[3] pero, en el poder del Espíritu de Dios (12,28), deja que el peso de la culpa del mundo se apile sobre él, y vive para llevar a cabo su tarea. Sólo el cumplimiento de esta tarea demuestra que el poder que abarcaba su tarea terrenal era el Espíritu del amor de Dios condensado en él. En la "glorificación", su vivir y morir se manifiestan como lo que siempre fueron: vivir "para Dios" Padre (Rm 6,10). Al mismo tiempo, nosotros, por cuya causa se llevó a cabo la tarea, nos situamos en la esfera del "ser para Dios", sin que se viole nuestra libertad. Porque seguimos viviendo en los límites de nuestra humanidad común, y el mensaje de

la victoria del "Siervo de Dios" nos llega desde el ámbito de la Iglesia (que está penetrada por el Espíritu y formada para convertirse en el lugar del amor y del servicio a Dios), para que digamos sí a la obra que el amor de Dios ha realizado, y vivamos para la justicia de Dios en el *Pneuma* de Dios que habita en nosotros (*cf.* Rm 8,10).

El fiat de la fe, que no es reducible a otra cosa que a sí misma, no es, sin embargo, la creación de una verdad, sino la aceptación de la verdad que desde el principio ha tenido en cuenta al creyente y estaba destinada a él; y esta verdad se ha ocupado en principio de su rechazo desde el principio. Porque Cristo murió por todos los pecados. Otra razón por la que no es la creación de una verdad es que entra en cada caso en una esfera de la verdad que responde -la Iglesia- y debe entender su propio *fiat* también como el reconocimiento de este *fiat* mayor y más poderoso que la incluye. El creyente aún debe ser desposeído de su propia aceptación de la expropiación del amor de , y esto tiene lugar en el acontecimiento sacramental: *el bautismo* introduce el "sí" de su fe en el "sí" de toda la Iglesia, que a su vez pronuncia su "sí" sólo por el poder del *fiat* obediente del Crucificado (Ef 5,25ss.). Cuando el creyente se integra en la Iglesia entera, es bautizado "en la muerte" de Cristo (Rm 6,3), para ser conducido a una profundidad y a una definitividad de entrega que le resultan inalcanzables como ser humano limitado, pero que se propone como meta en el acto de fe y que anhela ver realizada, porque desea "apropiarse" de la entrega total de Dios, abriéndole todo el espacio y dándole la respuesta adecuada que pretende. Como creyente, no permanece pasivo: en su bautismo, es admitido en la esfera del Espíritu de Dios y de la Iglesia, y se declara de acuerdo con este Espíritu y lo hace suyo. Se deja "conducir" e "impulsar" por el Espíritu, pero no como por un espíritu extraño (un "espíritu de esclavitud"): éste es su propio Espíritu, el "Espíritu de filiación, que nos hace gritar: "¡Abba, Padre amado!" ' (Rom 8,15). Y cuando Pablo continúa: Este Espíritu confirma a nuestro espíritu que somos hijos de Dios" (8,16), esta confirmación va más allá del monólogo y del diálogo: el hecho de que nosotros mismos gritemos "¡Padre!nos confirma que gritamos por el Espíritu de Dios y que, en consecuencia, somos sus hijos: el diálogo no es entre nuestro espíritu y el *Pneuma*, sino entre nuestro espíritu, llevado por el *Pneuma*, y el Padre, un diálogo en el que el *Pneuma* no puede ser otro que el *Pneuma* del Hijo, en quien hemos llegado a participar de la filiación: "porque ahora somos hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: "¡Abba, Padre

amado!" ' (Gal 4,6). Pero es precisamente esto lo que demuestra que el *Pneuma* es el Espíritu del Padre, porque sólo a través de él podemos ser hijos (con el Hijo), arrastrados al acontecimiento de la generación eterna del Hijo (Jn 1,13). Pero así llegamos precisamente al lugar que ya estaba predestinado para nosotros de antemano "antes de la fundación del mundo" (Ef 1,4s.), tan poco alienados de nosotros mismos que es entrando en el amor absoluto como primero nos encontramos a nosotros mismos.

La condición necesaria para ello es siempre la Trinidad y la Encarnación; de lo contrario, la llegada de la persona humana a ser ella misma se reduce a que se convierta directamente en Dios (idea obviamente refutada por su finitud) o a una trágica absolutización de su finitud, que permanece separada por un abismo del amor absoluto. Lo único que podría ofrecer la apariencia de una mediación sería el sexo (en el doble sentido de coito y género), pero aunque aquí la expropiación y el acto de encontrarse parezcan convertirse por un momento en una única realidad, el precio que se paga por ello es la pérdida final de la personalidad. En el mundo cristiano, *la Eucaristía* de la corporeidad pneumatológica del Hijo ocupa el lugar que aquí se indica para el sexo: junto con Cristo encarnado, crucificado, sepultado y resucitado, nos trasladamos -en la esperanza proléptica y definitivamente en la Resurrección- al lugar de la filiación perfecta, incorporados al gran cuerpo de los redimidos. Es algo más que una colectividad anónima: es el cuerpo de Cristo, entregado por amor a todos como alimento para la vida eterna, que se convierte en el cuerpo social de la Iglesia en este acto de distribución.[4] Sólo cuando esta meditación eucarística garantiza la corporeidad duradera del amor divino entre Dios y el mundo (según la visión fundamental de Teilhard de Chardin), la existencia histórica y sexual que incluye el nacimiento y la muerte puede ser asumida escatológicamente y recibir un hogar en el amor trino absoluto. Porque entonces las formas incoativas de encontrarse a sí mismo encuentran su justificación definitiva en el Dios creador a través de su expropiación, y reciben su hogar en Aquel que hizo todas las cosas para que tuvieran existencia (Sb 1,14), que ama todas las cosas y no odia nada de lo que ha hecho (Sb 11,24). De ello se deduce que convertirse en miembro de la Iglesia por el bautismo significa también que el propio cuerpo se convierte en miembro del cuerpo de Cristo, que tiene su existencia real en la dimensión pneumatológica: ésta no existe sólo para el espíritu del hombre, sino también "para el cuerpo" (1 Co 6,13). Y el cuerpo

necesita autoexpropiarse de un modo especial, ya que tiende a elevarse para convertirse en un dios (Flp 3,19), pero está destinado a convertirse en un don sacrificial a Dios (Rm 12,1)[5].

Puesto que la apropiación y la expropiación tienen lugar simultáneamente, se encuentran "fórmulas intercambiables": puede decirse tanto que "Cristo vive en mí" o "en nosotros" (Gal 2,19s; 4. . 19; Rom 8,9-11; 2 Cor 4,16; 13,2-5) como que somos, o vivimos, o nos encontramos "en Cristo" (Rom 8,1; Gal 3,26; Fil 3,9 y con frecuencia). La inmanencia de Cristo o del Espíritu (en Juan, también la inmanencia de Dios mismo: Jn 14,23) niega la idea de una pérdida del yo por la transferencia a una esfera ajena. Pero la reciprocidad implicada sigue siendo no sólo formal, sino sustancial: el propósito de la inhabitación es una existencia *para* el otro, de modo que Pablo ha "muerto a la ley por medio de la ley, a fin de vivir para Dios. Con Cristo he sido crucificado: Vivo yo, pero no vivo yo, sino que Cristo vive en mí". La afirmación que sigue expresa la plena correspondencia con la "vida para Dios" de la que habla aquí: La vida que me queda en la carne la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,19-20). La salida de uno mismo -que es la fe y se realiza por el amor de Cristo- no es otra cosa que un abrir espacio en uno mismo para este amor, una determinación de la propia existencia, que se deja conformar a la existencia del crucificado de tal manera "que nuestra inclusión en la vida de Cristo no sólo nos orienta hacia fuera, sino que nos penetra desde dentro".[6] La "vida de Dios" se realiza precisamente mediante la inhabitación íntima de Cristo en el creyente, ya que Cristo siempre "vive para Dios" (Rm 6,10) en toda la vida dedicada a su tarea terrena, y *a fortiori* en su vida resucitada.[7]

Así pues, si bien es posible mantener tres niveles de pensamiento separados entre sí en abstracto, en concreto permanecen completamente imbricados entre sí. El primero es el nivel *soteriológico*: el Hijo de Dios nos arranca de la esclavitud del pecado, de la falta de amor y del egoísmo, para devolvernos de esta esclavitud y de esta autoalienación tanto hacia Dios como hacia nosotros mismos. Para Pablo, la ley se convierte aquí en un recordatorio perpetuo de esta auto-alienación, ya que nos muestra una voluntad divina que somos incapaces de cumplir; Cristo disuelve (Rom 7,4ss.) este matrimonio infeliz, ya que hace que la ley, a la que estábamos atados, muera por su propia muerte: somos libres para él, al igual que la mujer cuyo marido murió es libre "para otro" (ἑτέρῳ). Pero la imagen se rompe, en primer lugar porque somos nosotros mismos los que hemos muerto

(con Cristo) (v. 6), para entrar en un nuevo servicio en un nuevo Espíritu, y en segundo lugar porque somos también nosotros los que estamos libres, como la mujer que había quedado viva, para un nuevo esposo -Dios mismo- por el que hemos de 'dar fruto' (v, 4). El segundo nivel, el menos enfatizado, es el nivel *de la criatura*: es la naturaleza y la tarea de los hombres 'buscar a Dios, tratar de tocarlo y encontrarlo: porque no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,27s). La inhabitación del hombre le da su orientación, su hogar; el hecho de que busque muestra su incapacidad de estar con Dios y (por tanto) de estar en casa consigo mismo; por eso Dios construye para nosotros en Cristo el puente hacia ambos. El segundo Adán espiritual desciende del cielo y perfecciona al primer Adán físico, elevándolo de la tierra (1 Co 15,45 ss.). Puesto que Dios no se aleja de sí mismo al encarnarse (puesto que el Hijo del hombre obediente es sólo la ilustración de la eterna relación y desinterés de las Personas divinas), Cristo no aleja al hombre de sí mismo cuando lo eleva de la sustancialidad aparentemente cerrada de su ser personal (en la que piensa que se sitúa definitivamente frente a Dios) a la relación abierta de la vida dentro de la Divinidad. Más bien, Cristo lo introduce en la verdad genuina de su origen; es una imagen lejana de éste (*imago trinitatis*) en el amor entre las personas humanas.

En concreto, los tres niveles están mutuamente relacionados y no pueden separarse unos de otros, del mismo modo que el plan original de Dios, expuesto en el prólogo a los Efesios, comenzó con el tercer nivel -la participación en la filiación trinitaria- y luego incluyó en él tanto la creación (como 'base externa de la alianza') como la redención ('mediante su sangre'). Es, pues, Dios mismo quien desde el principio realizó prolépticamente "la negación de la negación", anulando en su primera decisión el "no" potencial del hombre -que se convirtió en actualidad en grado sumo, como muestra la referencia a la "sangre" de Cristo- en su resolución de recapitular todo en el Cielo y en la tierra en Cristo como cabeza. La tendencia a entenderlo todo en términos trinitarios es tan fuerte que, según Rom 8, Dios pudo dejar que toda la creación quedara sometida a la "nada" y a la "esclavitud de la corrupción", como consecuencia del pecado del hombre y de su autoalienación de Dios, para dejar suspirar a la creación, junto con el hombre, e incluso con el *Pneuma* en el hombre, por el advenimiento de la verdadera realidad del hombre y de la creación en su conjunto, que será a la vez la "libertad" de la criatura y la "gloria" del Creador, y, más aún, "la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (8,21), una

libertad en la que los hijos de Dios se convertirán en "hijos de Dios".21), una libertad en la que los hijos de Dios estarán en su casa, totalmente en sí mismos y totalmente en Dios, una gloria que será totalmente suya y totalmente de Dios. Así serán "la alabanza de la gloria de su gracia" (Ef 1,6).

Es posible comprobar la exactitud de lo dicho mediante una comparación con los conceptos neotestamentarios de *parrhesia* (apertura a Dios y a los hombres, candor) y *kauchesis* (conciencia de la propia dignidad, jactancia) para seleccionar sólo dos de los términos más importantes para el comportamiento del cristiano, términos que están muy estrechamente relacionados con otras palabras. Ambos tienen sus raíces en el Antiguo Testamento y en la tradición judeo-helenística, pero adquieren un tono particular en el Nuevo Testamento.

La *parrhesía8* aparece en su forma cristiana en una posición central en Ef 3,12: "En Jesucristo, Señor nuestro, tenemos *parrhesía* y acceso abierto en confianza (en Dios) por la fe en él". En última instancia, es la actitud del Hijo *frente* al Padre la que se nos entrega mediante la fe en el Hijo. Los significados de los tres conceptos "parrhesía, acceso y confianza" se matizan entre sí en cuanto a su sustancia. Convergen para mostrar que la conciencia del Hijo único, su Señor, pasa a ser la posesión interior de los creyentes, y desaparece todo pudor en presencia del Dios infinito (aunque esto no afecta a la reverencia y la adoración: Ef 3,14). La Primera Carta de Juan conoce la misma apertura a Dios (3.21); presupone tanto la fe en Cristo (y para Juan, esto significa siempre también todo el ámbito de su mandamiento nuevo del amor al prójimo) como la presencia del Espíritu (3.24): Se realiza en el misterio de la oración cristiana, que, para Juan, , tiene una participación especial en la oración trinitaria del Hijo, que ora al Padre con la certeza de ser escuchado (Jn 11,42) e instruye a los que le pertenecen a orar con la misma certeza en su nombre y en su estado de permanencia en él (Jn 14,13s; 15,7): Esta es la *parresía* que tenemos para con Él: que nos oye cuando oramos conforme a su voluntad; y si sabemos que nos oye en todo lo que le pedimos, sabemos también que ya hemos recibido lo que le pedimos" (1 Jn 5,14s). Difícilmente se puede tener una visión más profunda de la apertura trinitaria del Padre y del Hijo el uno para el otro en el Espíritu -donde el pedir y el recibir fluyen el uno en el otro, y el hecho de haber recibido no excluye el pedir-, ni tampoco una entrada más perfecta en la unidad trinitaria de apropiación y expropiación. Aquí se

comprende la oscilación (típica de Juan, como de Pablo) *de la parrhesía* entre presente y futuro (*parrhesía* escatológica como estar sin vergüenza ante el tribunal de Dios: 1 Jn 2,28; 4,17; Flp 1,10s; *cf.* Sb 5,1), ya que la *parrhesía* presente existe sobre la base de una esperanza que, gracias al anticipo del Espíritu, no engaña. Pablo habla sobre todo de la *parrhesía* del apóstol *frente a* sus comunidades (1 Tes 2,2; 2 Cor 3,12; 7,4) o *frente a* los individuos (Filem 8), o *frente* al hombre en general en el anuncio del Evangelio (Ef 6.20), sino que saca este candor de la situación del nuevo "servicio en el Espíritu" y de "su gloria" (2 Cor 3,8s.); la conexión interna entre *parrhesia* y *doxa* se desprende de este texto. Si el rostro de Moisés tuvo que cubrirse *ante* los israelitas después de haber visto lo que hasta entonces era sólo una gloria transitoria (y una gloria oculta, por cierto), el rostro de Pablo, que ve "la gloria del Señor a cara descubierta", está descubierto y resplandeciente *ante* los hombres, y puede "proclamar la verdad abiertamente (τῇφανερώσει)" con toda su existencia y dar así precisamente testimonio -y de hecho una especie de demostración- "a toda conciencia humana a los ojos de Dios". Una vez más -esta vez al servicio del Apóstol- se hace visible la unidad de apropiación y expropiación. En su misión, Pablo es expropiado: Porque no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos por amor de Jesús" (4,5). Pero el versículo siguiente añade una indicación de la apropiación: "Porque Dios... ha resplandecido en nuestros corazones, para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo" (4,6): Dios resplandece en el corazón del Apóstol, para que la luz de la gloria de Dios llegue a resplandecer en los corazones de los creyentes, la misma luz que resplandeció arquetípicamente en el rostro del Hijo.

La kauchesis (kauchema) podría ilustrar mejor la misma reciprocidad, si no fuera por la ligera falta de claridad que este concepto sufre en Pablo a causa de la situación polémica en que lo emplea (sobre todo en 2 Corintios).[10] Está en la naturaleza del hombre, desde que un rayo de la *doxa* de Dios brilla sobre él, tener conciencia de su valor y exigir que éste le sea reconocido; pero si esta conciencia se desliga de la del valor primordial y del honor primordial que está en Dios y que debe serle devuelto por el hombre que es su imagen, entonces la insistencia humana en el propio valor y honor se convierte en "jactancia" y, por tanto, en un signo distintivo del necio (Sal 52,3; 75,5; 94,3). El hombre de la antigua alianza tuvo sobre todo que aprender de nuevo la relación original: Yahvé es el honor de Israel

(Dt 10,21), y el culto de Israel es sobre todo también la alabanza gozosa, exultante y agradecida de los hechos salvíficos de Dios (Sal 5,12; 32,11, y con frecuencia). Luego se produce un cambio dentro del judaísmo: la referencia a Dios se convierte en objeto de reflexión para el piadoso y el sabio: "el temor del Señor es δόξα y καύχημα (Eclo 1,11; 9,16; 10,22). Donde debería haber expropiación pura, se apropia el propio acto de expropiación (como virtud y mérito). La enseñanza del profeta en se opone lapidariamente a esto: Así habla Yahvé: Que no se jacte el sabio de su sabiduría, que no se gloríe el poderoso de su fuerza, que no se jacte el rico de sus riquezas; pero el que quiera jactarse, que se jacte de esto: de que me entiende y me conoce, porque yo soy Yahvé, que practico el amor firme, la justicia y la rectitud en la tierra: porque en estas cosas me complazco" (Jer 9,22s).

Pablo traduce lo que dice el profeta a un lenguaje neotestamentario radical cuando rechaza toda autoalabanza, tanto gentil como judía: 1 Cor 1.25-31. Todo "honor" (es decir, toda ocasión de (auto)afirmación gozosa) pertenece a Dios, pero ahora es "por medio de nuestro Señor Jesucristo" (Rom 5,11), en quien Dios se ha glorificado. El cristiano "no confía en la carne", sino que "encuentra su propio valor en Cristo Jesús" (Flp 3,3); no debe gloriarse "en otra cosa que en nuestro Señor Jesucristo" (Ga 6,14). Pablo no sólo sostiene que el cristiano encuentra su afirmación fuera de sí mismo, en Cristo: ésta tiene lugar cuando *Cristo* se afirma en el creyente por la gracia de Dios. Del mismo modo que puede entender su sufrimiento por la fe y el apostolado como expresión de su ser "en Cristo", también puede vanagloriarse de sus sufrimientos (Rom 5,3; 2 Cor 4,7-11, y especialmente 11,23-29). Pero la autoexpropiación total de Pablo fuera de Damasco, que le fue impuesta "por la fuerza" (1 Co 9,16) -consistente en el puro servicio del evangelio, con el punto principal de su existencia desplazado a su misión- produce la comunidad con su vida de fe como el fruto que es llamado a la vida por el poder de Dios, por Cristo y por el *Pneuma*. Tal vez Pablo no habría reflexionado tanto sobre el honor que le correspondía por su misión, si sus adversarios no le hubieran obligado a hacerlo, poniendo en duda su valor apostólico, cristiano y humano. Allí donde los adversarios le obligan a extralimitarse, subraya que esta autoalabanza se produce "como en una locura" (2 Cor 11,16s., 21; 12,1, 11), y vuelve cuanto antes al honroso título de la "debilidad" cristiana (11,23s.) y de los carismas libremente concedidos (12,2s.). Pero su (auto)alabanza cristiana tiene aún más ocasiones: en primer lugar, su conciencia de haber entregado toda su existencia a su misión,

es decir, el "testimonio de nuestra conciencia, de que hemos vivido en santidad y pureza ante Dios. . en el poder de la gracia de Dios en el mundo' (2 Cor 1,12); y en segundo lugar, el éxito de la misión -la fe y el amor de la comunidad- es su alabanza, incierta hoy (Flp 2,16) pero segura en el día del Señor (1 Tes 2,19s; gozo, corona de alabanza y δόξα), pues en efecto la comunidad y el Apóstol serán entonces alabanza mutua (2 Cor 1,14). En efecto, la comunidad debe reconocer a Pablo como el instrumento original de su venida a ser cristianos y, por tanto, como su alabanza, para dar honor a la verdad (2 Cor 1,11; en 5,12, les da 'pruebas de que podéis estar orgullosos de nosotros'; *cf*. Flp 1,26).[11] Procura "no alabarse a sí mismo más de la cuenta", sino atenerse a la medida que Dios le da junto con el territorio de misión cuando le envía (2 Co 10,12s),[12] sin olvidar en todo ello que todo lo que hace se debe al poder y a la gracia que actúan por medio de él (2 Co 4,7; 6,7; 13,4).

La tarea de Pablo era particularmente difícil:[13] dejar que la expropiación por medio de Cristo fuera apropiación de modo que se comportara como Cristo mismo, que vivía en la autoridad (ἐξουσία) de Dios como el que era pobre y renunciaba al control sobre sí mismo; y también a reflexionar sobre esta apropiación, sobre Cristo que "vive en mí", para hacerla elocuente al servicio de su apostolado, e incluso para dar como una demostración anatómica en su propia existencia de cómo expropiación y apropiación se relacionan mutuamente para el cristiano. La precaria posición de Pablo *frente a* los primeros Apóstoles y los "superapóstoles" le obligó continuamente a mostrar que su misión era coterminal con su persona , y que cada una era la legitimación de la otra. Lo que hace Juan es mucho más fácil: aunque ha reflexionado más que los otros sobre la tensión en Cristo entre autoridad y obediencia (o pobreza, renuncia a sí mismo), y ha llegado así a la autodefinición de Cristo, esta reflexión no corresponde en ningún momento de los escritos joánicos a una reflexión sobre la relación entre tarea y persona en la existencia del Apóstol. Al enfático 'Yo soy' cristológico corresponde en el Cristo johannino el rechazo de cualquier δόξα recibido de los hombres (Jn 5,41), que casi parece contener un punto polémico contra la *kauchesis* paulina. Menos aún tiene el autor de las Cartas de Juan ocasión y oportunidad de recibir de esta comunidad alimento alguno para el sentido de su valor personal -de hecho, esto le es aparentemente negado: 3 Jn 9s.- o de introducir el pensamiento de que él mismo es la *kauchetna* de la comunidad. Por el contrario, el "nosotros" en el que se esconde al

comienzo de la Primera Carta es tan anónimo que resulta irreconocible como persona y no es más que un vínculo entre los que han visto, oído y tocado la Palabra de vida en el principio y los que -a través del vínculo- entran en comunión con la comunidad original y han de permanecer en ella. Además, aunque encontramos la idea enfática de que el que camina en la luz de la vida de Dios "es justo" (3,7), y de que el nacido de Dios "no puede pecar en absoluto" (3,9), esta afirmación de la total transparencia a Dios del que cree y ama no lleva a reflexionar sobre una buena conciencia (cf. 2 Co 1,12), sino que se trata de un vínculo entre el que ha visto, oído y tocado la Palabra de vida del principio y el que -a través del vínculo- entra en comunión con la comunidad original y ha de permanecer en ella. 2 Cor 1,12), sino todo lo contrario: se presenta en pie de igualdad con la otra afirmación: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros", pues entonces "hacemos a Dios mentiroso, y su palabra no está en nosotros" (1 Jn 1,8.10). Más bien deberíamos dejar que se mantenga la paradoja de que Dios es más grande que nuestro corazón que nos acusa (3.20); esta cualidad "más grande" es su amor por nosotros en el acto expiatorio de Jesús (1.7,9), que nos muestra tanto que éramos pecadores (y que siempre podemos volver a serlo: 2.2), como que el énfasis de nuestra autoconciencia no está en nuestra conciencia que nos acusa, sino en nuestra *parrhesía* hacia Dios (3.21). Pero esto nos aleja tanto de nosotros mismos hacia el mandamiento del amor fraterno que también nos impide tener el tiempo y la posibilidad de identificarnos en el empeño de "dar la vida por los hermanos" y "amar con obras y de verdad" (3.16,18).

c. Devolver el fruto a Dios

Todavía hay más que decir sobre el proceso de δοξάζειν, pues nos mantenemos dentro de una perspectiva meramente antropocéntrica al considerar cómo el hombre es elevado de su condición de socio de Dios en la creación en términos veterotestamentarios para convertirse en un tipo muy distinto de socio, determinado por el amor trinitario interior, y cómo es expropiado en la fe en Cristo (que implica participar en él en su muerte y resurrección) para llegar verdaderamente a sí mismo en Dios. El último paso se da cuando consideramos la simple verdad de que el hombre es una plantación de Dios, que su fruto pertenece a Dios y es reclamado, buscado y exigido

por Dios, y que el hombre es expropiado a priori como alguien que se encuentra entre el reino de la naturaleza fecunda y la gracia que es *a fortiori* fecunda de un modo diferente, y que participa en ambos reinos.

La idea de fecundidad es una idea dominante que recorre todo el Nuevo Testamento.[1] Su propia conexión evidente con la "glorificación" se expone explícitamente en la imagen de la vid: "Mi Padre será glorificado cuando deis mucho fruto" (Jn 15.8), La idea está presente, aunque con menos fuerza, en la antigua alianza (*cf.*, por ejemplo, Amós 6.12; Jer 17.10), Amós 6,12; Jer 17,10), pero Isaías compuso el terrible y poderoso "canto de la viña" (5,1ss.), cuyo tema se desarrolla en una línea que va del Antiguo Testamento al Nuevo.[2] Pero hay una base más amplia en las parábolas de Jesús que hablan de la semilla, del crecimiento, del fruto y de la cosecha. Para hacer comprensibles los "secretos del reino de Dios" (Mc 4,11), se recurre a la vida de la criatura en lo que tiene de más propio y de más misterioso, de más inmanente y de más trascendente, y en esto el toque de Jesús es absolutamente seguro. Dos elementos sobre todo (ambos presentes también en la parábola de la viña del Antiguo Testamento) están disponibles para la comparación: Dios es el plantador y sembrador y, por tanto, también el dueño de la viña, del campo y del árbol; de ello se deduce que el producto de la plantación le pertenece desde el principio y fuera de toda duda. No se tiene en cuenta ninguna otra fuente de fecundidad ("Toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz", Mt 15,13); ni existe la posibilidad de que el arrendatario del campo fecundo de Dios reclame los frutos para sí (Mt 21,33ss.); ni es concebible que un árbol que Dios ha plantado como frutal no pueda tener frutos para él, cuando él los exige, y los frutos tienen que estar ahí cuando Dios los necesita (Mc 11,12-14, 20ss.). Lo mismo dicen las parábolas relacionadas que hablan de los talentos y las libras que se prestan para que den fruto: es una ofensa contra el que da, si uno devuelve su préstamo sin fruto. (Mt 25,14-30 par.). El segundo elemento es igualmente primordial: el producto de la viña o del campo o del árbol se espera de la propia planta. Las circunstancias que pueden y deben favorecer la fecundidad interior -el cercado, el lagar, la torre y los trabajadores de la viña (Mt 21,33s), los siervos que labran el campo (Mt 13,27), la excavación y el abono (Lc 13,8), la poda (Jn 15,2)- son secundarias; en última instancia, es la propia planta la que debe producir el fruto. Volvemos a ver en este segundo elemento el poder de la imagen a un nivel fundamental. En

efecto, si el hombre es un campo, una viña o un árbol, no es por un proceso automático de la naturaleza por lo que da su fruto para Dios, sino libre y responsablemente. Por tanto, se le puede pedir cuentas de los frutos que da: será recompensado por los frutos buenos, castigado y cortado cuando los frutos sean malos o escasos. La cuestión es que el elemento de libertad en la fructificación, el elemento de decisión a favor o en contra de ser fructífero para Dios, a favor o en contra de entregar el fruto a Dios, no se ve en modo alguno debilitado o neutralizado por la imagen de la naturaleza: al contrario, es precisamente en este contexto donde adquiere toda su seriedad. Si nada se puede sustraer al origen y dueño de la fecundidad, Dios, ni a su meta, el fruto que se ha de entregar, ¡cuán grande es la responsabilidad del hombre! El tema de la recompensa y del castigo se encuentra en todas las parábolas de la siembra y del crecimiento, de los viñadores y de los talentos, y todas apuntan con urgencia a la fecha de la entrega, el día del juicio. Sin embargo, todo esto se incluye dentro de la lógica de la fecundidad, que es dada por Dios y debe desarrollarse con él en vista.

Antes de profundizar en lo que implica este punto inicial, conviene señalar que ya en el canto de la viña de Isaías, Dios siente la infructuosidad de su pueblo como ingratitud: "¿Qué más podía hacer yo por mi viña? Cuando esperaba que diera uvas, ¿por qué dio uvas silvestres?" (Is 5,4). Dar fruto es dar gracias por la fecundidad recibida, εὐχαριστία. Pero esto significa también que la acción de gracias que debemos a Dios por su obra de creación y de gracia consiste esencialmente en dar fruto. No puede consistir sólo en una 'actitud' que no se vive activamente, ni en un culto que no sea también ética, ni en una seguridad de que se ama a Dios ('¡Señor! Señor!" en Mt 7,21, siguiendo el logion sobre el árbol bueno y el árbol malo) sin prueba de ello dada en el amor al prójimo, ni en la fe más perfecta, el conocimiento más elevado, que no sea al mismo tiempo amor activo (1 Cor 13,2ss.). Si tomamos el concepto de restitución en su conjunto, no es agradecimiento lo que Dios quiere, sino fecundidad. Esta última incluye automáticamente a la primera, pero el agradecimiento sólo puede demostrar que es cristiano dando fruto. Esto se ve inmediatamente en el εὐχαρθστεῖν de Jesús, que pone fin a la *berakah* del Antiguo Testamento y se convierte en la eucaristía de la Iglesia: El εὐχαρθστεῖν de Jesús (Lc 22.17,19) es una acción de gracias al Padre que toma la forma de entrega y consagración de sí mismo a la muerte redentora, y en esta acción de gracias se convierte definitivamente en

el grano de trigo que cae en la tierra, para dar mucho fruto; y el mandamiento para la repetición cultual incluye como centro la presencia de este acontecimiento, exigiendo y otorgando a la vez la participación interior en él (1 Cor 10,16; 11,26ss.). La acción de gracias cristiana, que devuelve a Dios el don que Él le ha dado, sólo es posible en la fructificación cristiana. En la imagen de la fecundidad, queda claro que el don es un préstamo (porque Dios sigue siendo el Señor de la viña, el poseedor de la fecundidad), pero un don que al ser prestado se hace *propio*, porque lo que fructifica naturalmente fructifica por sí mismo, por su propia potencia. Cuando la imagen se toma en serio dentro del contexto bíblico de la autocomunicación de Dios, nos lleva inmediatamente más allá de la alternativa de un don que se presta y uno que es posesión propia, de una capacidad que viene a través de Dios y una capacidad que viene a través de uno mismo, El "temeroso" de Dios con un solo talento, que "conoce" (ἔγνων) a Dios como "estricto", exaltado en lo alto y totalmente otro, y reverentemente le devuelve "inviolado" lo que le fue confiado, es arrojado a las tinieblas (Mt 25. 24-30).24-30).

Si esto es así, puede parecer inicialmente como si la ética del Antiguo Testamento -con su contraste entre el Dios que da y la persona humana que responde- se asumiera sin cambios cuando se subsume bajo el epígrafe neotestamentario de la imagen de la "fecundidad". Seguimos encontrando la "obra buena" (Mt 5,16), la evaluación de la vida de un hombre en función de sus logros; encontramos la división escatológica: recompensa y castigo, Cielo e Infierno. Y este tema del juicio personal en función de las obras, derivado del judaísmo del Antiguo Testamento, se encuentra no sólo en los Evangelios, sino también en Pablo (Rom 2,6; 14,10ss; 1 Cor 3,8; 4,4ss; 2 Cor 5,10). Sin embargo, todo esto había sufrido un doble cambio. En primer lugar, el don de Dios (según la gran profecía de una nueva alianza, en Jr 31,33) se reubica realmente en el corazón humano: Dios aparece, sencillamente, como un sembrador que siembra su palabra -la palabra del reino, la palabra que es Jesús mismo, el que la habla- en el corazón de los oyentes (Mt 13,19).[3] El sembrador se separa en cierto modo del principio de fecundidad y lo entrega al campo, donde se pone a trabajar por sí mismo (según la parábola de la semilla que crece, Mc 4,26). El sembrador se vuelve, por así decirlo, contemplativo en relación con lo que hace la semilla; 'la tierra da fruto αὐτομάτη', y éste es precisamente el fruto que fue sembrado por Dios en Jesús, el fruto del reino de Dios. Con esta

dimensión interior del principio fecundo, tenemos el segundo elemento neotestamentario: debe ser Jesucristo mismo, o su Espíritu Santo, el que verdaderamente dé fruto en el corazón de los hombres; la persona humana a la que se le exige que realice y decida sólo podrá dar su fruto 'en Cristo', por Él y a través de Él, obrando en unión con Él -'sin mí no podéis hacer nada' (Jn 15.5)-, pero de tal manera que, precisamente a través de esta unidad, la persona humana se ve capacitada para una nueva fecundidad propia, que antes le era desconocida. La ley de apropiación y expropiación retorna a un nuevo nivel: el hombre se convierte en el seno que acoge la palabra que le es inicialmente extraña. Esta palabra se siembra en él, y él da a luz esta semilla, no para sí mismo, sino para Dios, puesto que se trata de una semilla divina. Y devuelve a su poseedor el fruto que ha llegado a su término, que pertenece a Dios y, sin embargo, es también producto del vientre materno. El hombre es expropiado una primera vez, cuando Dios lo reclama como campo para su semilla, y una segunda vez, cuando se le quita el fruto que da para llevarlo al granero de Dios (Mt 3,12). Pero en medio de todo esto está dotado, a un nivel más profundo, de una fuerza creadora capaz de responder a la exigencia de dar fruto divino; más aún, está dotado de un principio divino de fecundidad que es la misma palabra de Dios que ha sido sembrada en él: la semilla transfiere al seno materno la forma adecuada de fecundidad, de modo que -en la imagen de la vid- se invierte la lógica de las relaciones: Cristo se convierte en el vientre que da a luz, la cepa fecunda, y los creyentes se convierten en los sarmientos que produce, sin quedar en modo alguno liberados de la obligación de producir uvas, que es la preocupación última del dueño de la viña. Lo hacen y se muestran fructíferos por el hecho de "permanecer" en la viña. Dan fruto porque ellos mismos son fruto, y se convierten en un único principio de fruto junto con la cepa. Sin embargo, la imagen joánica conserva la distinción, derivada del Antiguo Testamento (y, más atrás, de la creación), con sus exigencias y su juicio. El viñador, el Padre, no poda ni purifica la vid, sino sólo los sarmientos: si siguen siendo infructuosos, se cortan de ella y se arrojan, marchitos, al fuego; si son fructíferos, se purifican para que den aún más fruto. Esta purificación puede tomar la forma del sufrimiento; en todo caso, se trata de una expropiación más profunda en el espíritu de la fecundidad de Jesús, porque la fecundidad última pertenece a la perfecta pobreza de Jesús, que llegó hasta la renuncia de sí mismo, como muestra el logion sobre el grano de trigo, del que se vuelve a hablar precisamente en el

contexto de la glorificación: "Ha llegado el momento de que el Hijo del hombre sea glorificado. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo. Pero si muere, da mucho fruto. Quien ama su vida, la pierde. ..." (Jn 12,23ss.). La imagen de la vid amplía esta afirmación mostrando el resultado, el "mucho fruto", que consiste ante todo en el hecho de que muchos (los sarmientos) fructificarán a su vez junto con Jesús: el principio de fecundidad, que al principio estaba solo y solitario, crece y se multiplica en el mundo. Y ésta es la esencia de la Iglesia. Así, la glorificación del Hijo por el Padre, que permite la fecundidad de la muerte del Hijo, se convierte en glorificación concluyente del Padre por el Hijo: "En esto es glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto y (así) mostréis que sois mis discípulos" (15,8). Mediante la purificación del Padre, los discípulos aprenden a dar cada vez más fruto, lo que les acerca a la fructificación del Hijo en la Cruz.

La conversión del fruto en un nuevo principio de fecundidad está latente en los Evangelios sinópticos (en el sentido de que también aquí el hombre es fecundo sólo en razón de la semilla que se le da); la ve Pablo (para quien los creyentes son el fruto del Evangelio y, como tales, ellos mismos han de dar fruto), pero está pensada de forma más explícita en Juan. Aparte de la imagen de la vid, están las imágenes del agua: primero es Jesús el manantial del que bebe el sediento (7,37); pero luego el que bebe se convierte en el que da de beber: "El agua que yo le daré (de beber) se convertirá en él en un manantial que brotará para vida eterna" (4,14). Así pues, es casi irrelevante cómo se puntúe 7.370-38, si es el propio Jesús o el que cree en él el 'vientre' (κοιλιά) del que 'brotan los torrentes de agua viva'. Tenemos algo parecido en las palabras de Jesús ante las puertas de Samaria, cuando ve 'los campos blancos para la siega' y llama a los samaritanos a la conversión, y luego continúa: Ya el segador recibe su salario y recoge frutos para la vida eterna, para que el sembrador y el segador se alegren juntos. Porque aquí se cumple el dicho: "Uno siembra y otro cosecha" ' (4.35ss.). El primero, el sembrador, es el Padre; el otro, el segador que ya empieza la cosecha, es el Hijo; la samaritana era una primicia, y ahora se acercan otros, la gente de la ciudad que busca a Jesús. En el versículo siguiente, la situación cambia: Os he enviado adonde no trabajasteis; otros trabajaron y gozaron de su trabajo". Aquí, las ramas están injertadas en la fecundidad trinitaria. Presumiblemente, de lo que aquí se habla es de la misión samaritana de la Iglesia primitiva: unos, como el diácono Felipe, han comenzado

la obra (Hch 8,4), mientras que otros, como Pedro y Juan, son enviados desde Jerusalén para rematar su labor y comunicar el Espíritu Santo a los conversos (8,14-17).[4] Esta reflexión joánica alcanza su punto culminante en la teología del nacimiento de Dios: "A los que le recibieron (al Logos), les dio la capacidad (ἐξουσιάν) de ser hijos de Dios; a los que nacieron, no de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios" (Jn 1,12-13). Esto es, y sigue siendo, un misterio (3.8), tanto más cuanto que Juan insiste tanto en la unicidad del Unigénito (1.18) -es el único que ha bajado del cielo (3.13)- y, sin embargo, sostiene que un "nacimiento de lo alto" es posible y necesario (3.7). La "posibilidad" es el don que ha traído consigo: "El que ha nacido de Dios no peca, porque su germen permanece vivo en él" (I Jn 3,9). Este germen de vida es originariamente el Hijo mismo, el fruto que se comunica al que cree dentro de la Iglesia en el renacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,5), como principio por el que el creyente mismo puede dar fruto, y esto significa, en definitiva, que nace del Padre junto con el Hijo único. Hasta el punto de que el Hijo, que otras veces subraya, frente a la Iglesia, su unidad con el Padre, ahora puede subrayar, frente al Padre, su unidad con la Iglesia en el único principio de fecundidad que son la vid y los sarmientos. Los hombres a los que ha sido enviado se han convertido en sus "amigos" (si guardan su mandamiento de amor y "salen" como los que Él ha elegido, y "dan fruto", 15,14-16), es más, se han convertido en sus "hermanos" con un Padre y un Dios comunes (20,17).

En Pablo encontramos la idea del fruto que el creyente recibe de Dios y le devuelve expresada en una dinámica propia de Pablo, indicada en el frecuente empleo del grupo de palabras (ὑπερ-)περισσεύειν, περισσεία, (ὑπερ[εκ]-) περισσσς, y formas similares. La palabra 'fruto' (καρπόῶς) es menos concreta en Pablo que en las parábolas y metáforas de los Evangelios; de un modo más abstracto, puede denotar el efecto y el producto de la acción humana con o sin un principio de actuación divino5 así, puede hablar de 'fruto de la luz' (Ef 5,9), 'fruto de la justicia' (Fil 1.11), "fruto del conocimiento" (Col 1,9), "fruto del Espíritu" (Gal 5,22), y, en la comparación del trabajo apostólico con la agricultura, de "fruto" como éxito (Rom 1,13; *cf.* 1 Cor 3,6; 2 Tim 2,6; Fil 1,22); y, quizá en alusión a las parábolas del crecimiento, se puede alabar la fructificación y el crecimiento del Evangelio en todo el mundo (Col 1,5s). Algunos pasajes (Rom 15,28; Fil 4,17) sólo revelan su significado en el contexto del concepto más

general, que ya no depende de la analogía del ámbito de la vida orgánica, sino que va más allá para poner al descubierto una cualidad fundamental del ser como tal: una cualidad que no aparece en un marco de referencia filosófico, sino teológico y trinitario, y que rige la totalidad de las cosas que existen: Cristo, la Iglesia, el cristiano.[6]

En el pensamiento de Pablo, περισσεύειν denota el acto o la condición de desbordamiento, o (en términos menos materiales) abundancia. Pero no se trata en absoluto de una mera riqueza que distingue a su poseedor (por grande y extraordinaria que ésta sea), sino de una plenitud que se desborda, se otorga y se prodiga, no tanto en hechos concretos sino en general como marca distintiva de su ser, del mismo modo que un manantial se caracteriza como tal por la manera de manar. Si no supiéramos que el manantial se nutre de corrientes subterráneas, podríamos pensar que el agua del manantial renace a cada instante precisamente en el acto de verterse de sí misma. Con esto se quiere decir más que con el adagio filosófico *bonum diffusivum sui*; aquí tenemos también el misterioso poder de regenerarse uno mismo de nuevo a cada instante en el acto de dar, o a la inversa, el poder de producir incesantemente en uno mismo una plenitud tal que sólo puede conservar su propia identidad dando el desbordamiento. Lo que tiene ser -y, en última instancia, el propio Ser trino, como fuente de todo- es siempre más que sí mismo. Es esencialmente una prodigalidad en la que incluso las categorías de propósito y meta (*causa finalis*), y por tanto también de plan y ejecución, se volvieron inadecuadas. La "finalidad" pone un límite desde el principio al acto que se inicia, y la "meta", al indicar su punto final, cuantifica el proceso. Ambos conceptos siguen siendo teológicamente útiles (*cf.* Jn 13.1; Ef 1.4-10, etc.), porque ponen de relieve el elemento intelectual y espiritual, intencional, del manantial divino, pero deben permanecer subordinados a la característica más amplia que es el acto de derramarse por sí mismo: esto sólo puede calificarse en términos de finalidad y meta en el contexto de la finitud, e incluso tales calificaciones sólo pretenden comunicar prolépticamente (y, al final, de manera definitiva) al mundo finito la cualidad de lo que es infinito y de su derramamiento interior.

Todo esto se oculta ciertamente en los logia evangélicos sobre la fecundidad, y aún más en el ser y el comportamiento de Jesús tal como se describen en los Evangelios. Según Juan, los discípulos reconocen su gloria por primera vez con ocasión del milagro de Caná, que tiene lugar bajo el signo de la repentina inversión de la pobreza

("No tienen más vino") a una prodigalidad incomprensible, incluso insensata (Jn 2,10). El banquete en casa del fariseo (Lc 7,36-50) muestra la misma inversión, sólo que esta vez de un modo espiritual; mientras que él ha dosificado sus gestos de honor en pequeñas dosis, las lágrimas y el ungüento de la mujer pecadora son la efusión no calculada del amor arrepentido, en el que puede brotar el milagro del perdón sin límites de los pecados. La "fe" que ayuda a la mujer pecadora a realizar su obra sobreabundante (7,50) es sin duda ya la "obra de Dios" en ella (Jn 6,29), del mismo modo que un manantial de agua puede impulsar sus aguas hacia arriba por la presión de un depósito que está encima. También la unción derrochadora de María de Betania -que, a diferencia de Judas, no calcula el amor y lo utiliza para otros fines (Jn 12,4ss)- se produce por la contemplación sobreabundante en la que acoge en sí la Palabra de Dios (Lc 10,38ss). El signo de la prodigalidad se yergue igualmente sobre la multiplicación de los panes, que no se rige, explícitamente, por las necesidades de la multitud,[7] como se ve en los doce o siete cestos que contienen lo que sobra (περίσσευμα, Mc 8,8; τὸ περισσεῦον, Mt 14.20; 15.37; Lc 9.17; Jn 6.12): son un signo proléptico del nuevo maná, de la ilimitada autodistribución eucarística del Hijo del hombre para la vida del mundo (Jn 6.51) que, de este modo, "vivirá para siempre" más allá de toda muerte terrena (6.58). En la casa paterna de , todos los asalariados tienen "pan y sobra" (Lc 15,17): sólo el hijo que no quiso vivir en el περισσεύειν del padre, sino que se llevó su parte como posesión privada separada para sí mismo, es el que acaba pasando hambre. El pan de vida, que el Padre da al mundo, se prodiga 'a rebosar' (Jn 10,10). Por eso se exige también de los discípulos una "justicia" que "supera con creces" la justicia anterior (Mt 5,20).

Así se sientan las bases del "desbordamiento" paulino, que es ante todo la marca general de la dispensación de la gracia divina, cuando ésta se compara con el modo destructivo en que el pecado y la muerte se propagaron en la raza de Adán. Rom 5,15-21 suprime repetidamente el equilibrio entre las dos dispensaciones: 'cuánto más abundó la gracia' (πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις ἐπερίσσευσεν, 5.15; *cf.* 5.17, 20). En la contienda entre los poderosos resortes del pecado y de la gracia, la gracia gana por un amplio margen; de hecho, Pablo describe esta contienda diciendo que el aumento del pecado (v. 19) provoca un aumento aún mayor de la gracia (v. 20: ὑπερπερισσεύειν).[8] En la gracia de Dios, que revela su esencia, se revela un comparativo que siempre superará todo superlativo que

pueda alcanzarse definitivamente. Esta cualidad de la gracia actúa ahora dentro de la dispensación de la salvación: esto se ve sobre todo en el punto en que la obra de Dios parece terminada, en la cruz y resurrección del Hijo, pero "fluye sobre nosotros" más allá de sí misma "en toda sabiduría y perspicacia" (Ef 1,8), es decir, como dispensación del Espíritu Santo, que nos introduce en la redención objetivamente realizada, para que participemos en ella desde dentro, comprendiéndola y viviéndola (Col 1,10). Precisamente en esto la dispensación del Nuevo Testamento supera la gloria de la antigua dispensación mosaica (περισσεύειξῇ), a saber, en que se quita la envoltura puesta sobre los corazones y vemos al Señor abiertamente y somos transformados también existencialmente en la gloria de su amor (2 Co 3.16 ss.), al igual que "el crecimiento sorprendentemente rápido de la Iglesia (Hch 2,41; 4,4; 6,7; 9,31), que se expresa en 16,5 por περίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ'ἠμέραν. . . no sólo (contiene) información estadística', sino que pretende describir el crecimiento como obra del Cristo exaltado en el Espíritu Santo,[9] por lo que la preocupación primordial de Pablo es el 'desbordamiento' interior de la vida de fe como 'amor mutuo' (1 Tes 3,12) y 'en esperanza en el poder del Espíritu Santo' (Rom 15,13).

Pero sólo en la Segunda Carta a los Corintios, en la que la dialéctica de la pobreza y la riqueza, o del sufrimiento en Cristo y la alegría en Cristo, controla el uso del tema de la superabundancia, este tema adquiere su colorido profundamente neotestamentario, es decir, cristológico y trinitario. Al comienzo de la Carta, esta dialéctica determina la existencia apostólica, que, sin embargo, sólo está determinada por ella para que pueda derramarse sobre la comunidad y, a su vez, determinar su vida. En efecto, Dios consuela al Apóstol en todas las tribulaciones, para que pueda consolar a los afligidos en sus tribulaciones "con el consuelo con que nosotros mismos somos consolados por *Dios"*. Esta inmanencia del consuelo divino en el afligido, para que pueda dar a los demás lo que él mismo ha recibido, se sitúa bajo la ley de la abundancia progresiva: "Así como los sufrimientos de Cristo abundan para nosotros, así también abunda nuestro consuelo por Cristo" (2 Co 1,4-5). Los sufrimientos de Cristo abundan primero en Cristo mismo como sufrimientos redentores por todos los pecados, pero fluyen sobre los Apóstoles con esta cualidad propia, y los Apóstoles reciben una participación, de un modo que no puede determinarse ni cuantitativa ni cualitativamente, en la superabundancia de los sufrimientos de Cristo (2 Cor 4,10s.).[10] A

causa de esta participación, la gracia de Dios les procura un consuelo correspondiente "por medio de Cristo": pues no es Cristo mismo quien los consuela, sino Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordias y Dios de todos los consuelos" (1.3), quien controla y distribuye los frutos de los sufrimientos del Hijo en el Espíritu Santo (como parece insinuar la insistente repetición de παρακαλεῖν). Pero sólo en 2 Cor 8,1-9,15, con la teología desarrollada con ocasión de la colecta para Jerusalén, se hacen visibles las plenas dimensiones cristológicas y trinitarias del "desbordamiento".

Dos cosas deben notarse en este gran texto desde el principio: el juego de analogías en la palabra χάρις, que denota tanto la pura gracia de Dios como su incorporación en los corazones y actitudes de los cristianos, y finalmente también las limosnas que se dan desde esta actitud, que ahora aparecen como los frutos de la gracia que ha fluido en sus corazones; Pero se trata de frutos que deben producirse, si no se quiere interrumpir el curso de la gracia, y de frutos que son absolutamente esenciales en este contexto, pero que, sin embargo, no se subrayan especialmente, sino que se dan casi tan evidente y naturalmente como los frutos de un árbol.[11] Es un aspecto de esta cualidad natural que el fruto que se produce aparezca como el "desbordamiento de la alegría" (8.2) en medio del esfuerzo del crecimiento y la maduración: el fruto es siempre el "dulce producto" del proceso vital. La limosna se denomina igualmente ἁπλότης (2 Cor 8,2; 9,11,13; Rom 12,8): como la sencillez del dar, la falta de pretensiones del gesto de entrega generosa que brota de una extraversión irreflexiva que no conoce reservas.[12] Estos presupuestos nos permiten comprender la audaz afirmación sobre la actitud de los macedonios, que se presenta por primera vez a los corintios como un modelo de auténtica beneficencia: tras la mención de su aflicción, de su "alegría desbordante" en esta aflicción y de su "pobreza absoluta", Pablo dice que esta pobreza "se desbordó en la riqueza de su generosidad" (2 Co 8.2) hasta tal punto que pidieron que se les permitiera participar en el servicio de amor a Jerusalén, no sólo "conforme a lo que tenían", sino "por su propia voluntad, incluso por encima de lo que tenían" (8.3); y para que su pobreza se desbordara en riqueza, "primero" consagraron "su persona al Señor", y después a la obra apostólica (8.5). Esta es la introducción al tema más importante que Pablo puede ofrecer a los corintios cuando les haga su petición: el ejemplo de Cristo mismo.

Porque ya conocéis la misericordia (χάρις) de nuestro Señor

Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza" (8,9). La paradoja de que los mendigos puedan enriquecer a los demás, cuando entregan su corazón al Señor -se puede pensar aquí en la viuda pobre que de su absoluta pobreza dio más que todos los ricos, porque 'hizo su don de su pobreza -todo lo que tenía, todo su sustento' (Mc 12.44)- depende en última instancia de la paradoja mayor de que Cristo, siendo rico, se las ingenió para hacerse totalmente pobre -no sólo en apariencia, sino en realidad, no distribuyendo sus riquezas pieza por pieza como un rico, sino disponiendo de ellas como un todo en la kénosis, para poder luego dar lo que había dispuesto (o más exactamente, el acto mismo de disponer) como "el producto a los pobres" (Mc 10,21 par.). Esto es algo que sólo Cristo podía hacer, porque en Él sus riquezas (a las que no se aferra como a algo robado) y su acto de desprenderse son una sola cosa: las riquezas del desinterés en la naturaleza divina trina, manifestadas en el mundo en la kenosis de la Encarnación. Porque Jesús desplegó el misterio de la rica pobreza divina en la pobre pobreza del hombre en la obediencia a la Cruz, las riquezas de esta pobreza fueron liberadas y se hicieron accesibles "para vosotros" de una doble manera: el hombre goza de una participación interior en la actitud de desinterés divino, y es capaz, como Cristo, de dar una forma encarnada a esta actitud en la entrega de sus propios bienes. Pablo ha mostrado la dependencia de la segunda de estas dos de la primera, relatando el hecho casi fabuloso de los macedonios, cuyo logro material 'por encima de sus propias fuerzas' estaba determinado por la medida de su actitud espiritual de entrega, así como en última instancia en Cristo el χάρις (acto de amor, limosna) de su Cruz recibió su propio valor todo-enriquecedor para nosotros de la actitud infinita de entrega del Dios trino. Es un "desbordamiento" divino (περισσεύειν) que va de la riqueza a la pobreza, porque la riqueza de Dios ya puede describirse igual de bien que la "pobreza", y Dios no podría ser señor si no tuviera la libertad de ser también siervo. Pablo invita a los corintios a entrar en su ley del ser, que no es un mandato, sino un "consejo" (8).8,10), ya que el amor generoso no se puede mandar, sino de tal manera que deja claro hasta qué punto están obligados a obedecer esta ley por el hecho de ser cristianos y haber recibido las riquezas de Cristo: "como abundáis (περισσεύετε) en todo, en la fe, en la Palabra (de Dios), en la ciencia y en todo celo y en el amor" (8,7). De hecho, este desbordamiento de su disposición en acción ya había comenzado a manifestarse desde el momento en que,

el año anterior, los corintios se declararon dispuestos a ayudar con la colecta; Pablo no hace más que tomarles la palabra, atrapándolos en su propia trampa: "Llevad ahora a término la obra, para que a la disposición de la voluntad corresponda la de completarla con lo que tenéis", pues, en efecto, la propia disposición apunta a la presencia de los medios necesarios (8,11-12).

Todo ello se enmarca en un "equilibrio" o "igualdad" ἰσότητος) que se ha de conseguir mediante el intercambio en la Iglesia: "ahora vuestra superfluidad equilibrará su carencia, de modo que su superfluidad ayude a vuestra carencia" (8.14): Pablo piensa aquí en un equilibrio entre los bienes materiales de Corinto y los bienes espirituales de la comunidad madre de Jerusalén. Han recibido de esta comunidad la Palabra de Dios y, por tanto, la fe: por eso es justo que envíen allí el fruto (καρπός, Rom 15,27; *cf.* Flp 4,17; 1 Cor 9,11ss.) de la ayuda material. Esta falta de distinción entre lo espiritual y lo material en lo que se refiere a la fecundidad y al establecimiento de la "igualdad" es típica de la comprensión cristiana de la pobreza y la riqueza, sobre todo si se considera sobre el trasfondo de la Trinidad y la Encarnación. Es posible (como puede indicar 8.15) que Pablo piense también en un intercambio material entre las comunidades. En cualquier caso, la fecundidad decisiva reside en la disposición interior de dar generosa y alegremente (εὔλογία, 9.6), que es lo contrario de un cálculo ansioso y avaro (φειδομένως) que se guarda sus bienes para sí. Tal cálculo no cuenta con la generosidad de Dios, 'pues Dios tiene el poder de hacer que todo (don de) gracia rebose sobre vosotros para que tengáis suficiente en todo en todos los aspectos, a fin de derramarlo para toda obra buena' (9,8). Esta es, en un lenguaje deliberadamente exagerado, la exhortación del Sermón de la Montaña a no preocuparse por el día de mañana, sino a poner la confianza en el Padre que está en los cielos y buscar primero el reino de Dios (Mt 6,25-33). En efecto, aquí se retoman las imágenes de las parábolas: El que da la semilla al sembrador y el pan para comer, enriquecerá también la siembra y multiplicará la "cosecha de vuestra justicia", enriqueciéndoos en todo para toda obra generosa que por medio de nosotros dé gracias a Dios" (2 Co 9,10). Esta *Eucaristía* es el acontecimiento decisivo, después de haber nivelado toda situación de privación: el "servicio litúrgico" de la limosna hace que "sobreabunde la acción de gracias a Dios" (περισσεύουσα, 9.12) por parte de "los muchos" que han recibido la limosna. Y así la "gracia sobreabundante" (9,14), que salió de Dios, enriqueció los corazones por la pobreza de

Cristo y se extendió a lo largo y ancho de las comunidades, vuelve a Dios como "glorificación" (9,13) de su "gloria" (8,19.24) y de su "don indecible" (9,15). Y si en toda esta sección δόξα tomada por sí sola, habla sólo de doxología y sugiere así poco de las características originales del *kabod* de Yahvé, sin embargo a esta glorificación se le da una actualización y encarnación neotestamentaria a través de las analogías de la gracia (χάρις) y a través del camino que toma la gracia para hacer visible la Cruz y luego la Iglesia con su vivo intercambio espiritual y material de amor cristiano: y esta actualización y encarnación tiene una verdadera gloria que va mucho más allá de la visibilidad y materialidad *de la kabod* en el Antiguo Testamento. El milagro de la gloria de Dios, que era la meta proyectada para todas las cosas al principio, se realiza verdaderamente en esta restitución de la gracia, como amor de la Iglesia, por medio de los hermanos a Dios: el hombre que cree y ama se ha convertido sustancialmente en "la glorificación de la gloria de la gracia" de Dios (Ef 1,6).

2. EL HERMANO POR EL QUE CRISTO MURIÓ

La fuerza del argumento del capítulo anterior consistía en sugerir la necesidad de incorporar con más fuerza a la Iglesia, y a través de ella al mundo, a la revelación cristológica y trinitaria del ser absoluto. Dios es lo contrario de un señor estricto que exige que lo que ha prestado le sea devuelto intacto y sin tocar. Es el sembrador que esparce lo suyo por el campo con un gran gesto de despreocupada prodigalidad, y espera a ver qué resulta de la unión de la fuerza vital divina en la Palabra que se esparce y la fuerza creatural en el mundo que la recibe. La unión de ambos promete un fruto y una cosecha que Dios espera con impaciencia, humanamente hablando. Cuando Dios se desprende de sí mismo (como semilla y Palabra), muestra no sólo el principio de toda fecundidad y de toda generosidad, sino también la esencia de su gloria. El que se apropia de la expropiación de Dios, dejándose expropiar, devuelve a Dios la gloria de su amor; el que da mucho fruto da gloria al principio de toda fecundidad; pero no se puede hablar aquí de circuito cerrado, como si Dios debiera recibir de vuelta con intereses la gloria que había entregado. Ni siquiera se puede hablar de la consecución de una meta prevista de antemano, pues es una forma muy humana de hablar de Dios; aunque Pablo pueda utilizar esta expresión (Ef 1, Rm 8,20s., etc.) para indicar la dirección en la que fluye el amor divino, resulta inadecuada por el propio flujo. El punto final de la efusión del amor de Dios no es en absoluto el punto más alejado de la fuente primordial (como en Plotino), de modo que sea necesario un "giro" y un "movimiento inverso" de vuelta al centro; el punto final no es en absoluto un "final", sino que es en sí mismo interminable e infinito. Es el amanecer del amor divino en lo que no es Dios y se opone a Dios, el amanecer de la vida eterna (como "resurrección") en la muerte total: no el amanecer del Yo divino en el Tú no divino, sino el amanecer del Yo-Tú-Nosotros divino en el Yo-Tú-Nosotros mundano y creatural de la comunión humana. En la sección anterior, la encarnación de la χάρις (= gracia) divina se describió como χάρις (= acto de bondad) en la comunión humana, una donación muy realista. En términos cristianos, no hay otra etapa más allá de esta encarnación del amor. Las "últimas cosas" no son ni pueden ser otra cosa que la demostración abierta de esta consecución (o no consecución) del fin sin fin. El amor divino

concedido verticalmente por Dios a los hombres pecadores es glorificado "horizontalmente" en el amor de comunión humana comprendido y puesto en práctica cristianamente. En esto es glorificado mi Padre: en que deis mucho fruto" (Jn 15,8). Si los hombres han sido creados "para la glorificación de la gloria de su gracia" (Ef 1,6), entonces el fruto que dan tiene en sí las cualidades de la gloria divina; no necesita ser elevado en una etapa posterior a la luz divina, para llegar a ser radiante, porque es en sí mismo "fruto de la luz" (Ef 5,9). Los discípulos del que es la luz del mundo (Jn 8,12) tienen "la luz de la vida" (*ibíd.*) y son ellos mismos "la luz del mundo" (Mt 5,14). Si "Dios es luz" (1 Jn 1,5), quien "camina en la luz" está en Dios; y esto lo hace quien transmite la luz divina a su prójimo. Si alguien dice que está en la luz, pero odia a su hermano, sigue caminando en las tinieblas. El que ama a su hermano permanece en la luz" (1 Jn 2,9s). Este amor "horizontal" está marcado por el mismo realismo (*cf.* St 2,117; 1 Jn 3,17) que la encarnación "vertical", pues precisamente de la autoexpropiación de Dios y de la autoentrega de Cristo en la cruz recibe el amor horizontal su sello cristiano. Con su seriedad y su bienaventuranza interior, este amor responde a una ley absoluta: es el amor último, escatológico.

Esto nos permite y, de hecho, nos obliga a hablar seriamente en este punto de la discusión del tema de la "gloria" (que al principio parecía ser una cualidad del ser de Dios únicamente) sobre el amor al prójimo, aunque pocos pasajes del Nuevo Testamento unan explícitamente ambos conceptos. Esto no es fortuito; sin duda es intencionado precisamente en los escritos joánicos. Porque, en primer lugar, toda la luz que ha irrumpido en el mundo como amor ha de remitir siempre a su primera y única fuente. La Iglesia es la "luna", no ella misma el "sol".[1] No puede asolearse en su propia luz; debe dar gloria a su sol en todo el amor por el que demuestra que es la Iglesia de Cristo. Allí donde la Iglesia es más pura, es más transparente, y no se atribuye a sí misma ni el más mínimo resplandor propio (1 Co 4,7; 2 Co 3,5). Esto queda confirmado por una segunda consideración. El amor fraterno de los cristianos no ha recibido todavía su juicio final (κρίσις) por el amor mismo; y por eso no puede cortarse a sí mismo a la deriva de la fe que lo señala de sí hacia arriba, ni de la esperanza que lo señala de sí hacia delante; no lleva su propia medida dentro de sí, sino por encima de sí, aunque es cierto que el amor de Dios ya "ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5). Nadie puede identificarse con este Espíritu que le ha

sido dado, ni siquiera cuando lo derrama a su vez. El amor con el que los cristianos dan gloria nunca puede medir ni calcular cuánta gloria de Dios fluye a través de él. Si el amor cristiano buscara lo que es suyo (1 Co 13,5) -aunque sólo fuera la medida de su gloria-, entonces no sería lícito hablar de él bajo el epígrafe de'gloria'.

a. Encontrar a Dios en el hermano

1. Es difícil situar exactamente el límite en la predicación sinóptica sobre el amor al prójimo entre la predicación y el ejemplo de Jesús, por una parte, y las aportaciones de la catequesis pospascual, por otra: porque precisamente aquí la predicación y el ejemplo de Jesús incorporan con tanta fuerza de manera proléptica "lo que pertenece al final de los tiempos" (Lc 9,31); la voluntad inicial de Dios, pasando por la ley y los profetas, apunta a esto en Jesús. Así pues, todo su anuncio no puede ser aquí más que una autointerpretación implícita: una palabra *en camino* hacia su propio cumplimiento, una palabra que sale al encuentro de quienes conocen las etapas anteriores del Antiguo Testamento por un camino que les es familiar, y los lleva más allá por este camino, cuya dirección sólo está garantizada por el momento por el propio paso de Jesús a lo largo del mismo y por su propia certeza, hasta que Dios lo haya revelado a Él mismo como el "camino" personal mediante su resurrección de entre los muertos.2

El mandamiento principal ya existía: amar a Dios con todo el corazón. Jesús hace hincapié en él, pero presupone que ya se conoce. Del mismo modo, existía el mandamiento limitado del amor al prójimo. El límite (aparte del hecho de tomarse a uno mismo como su medida) procedía del amor al Dios que había elegido a Israel: Dios está 'obligado' y convocado a castigar a los enemigos de Israel; odia a los malhechores, y el israelita tiene el derecho y el deber de unirse a Dios en este odio.3 La dura formulación del Sermón de la Montaña : Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo' (Mt 5,43), no aparece de hecho literalmente en la Escritura, pero no tiene por qué tratarse de una exageración polémica del evangelista, pues la fórmula negativa se encuentra en Qumrán.4 Tal limitación del amor corresponde a la perspectiva de una alianza concebida de forma particularista que hacía difícil mantener a la vez su sentido dinámico original (Gn 12,3; Jr 4,2). Jesús proclama el señorío de Dios, el dominio de la voluntad, del actuar y del disponer de Dios no sólo en el Cielo sino también en la tierra, la superioridad victoriosa de Dios

sobre todo lo que los hombres maquinan en el fondo de su corazón. Y el punto de partida había sido siempre la bondad de Dios, revelada en su insondable acto de elección: todas las limitaciones aparentes de la ética del Antiguo Testamento derivaban de deducciones humanas de la incomprensible elección de uno y no de otro. Pero la ley y los profetas son una "palabra *en camino*" hacia la palabra perfeccionada; como tales, son retomados por Jesús, que extrae su núcleo positivo y expone así su limitación (en las "antítesis", Mt 5,21ss.), haciéndolos transparentes a la voluntad total originaria de Dios. Se establece el camino directo del *protón al eschaton*. En el camino hacia este punto, se sabía que Dios tiene misericordia del pobre y que es la justicia de Dios la que le da el amparo del derecho divino; pero los pobres se habían forjado a partir de su pobreza una pretensión a Dios para recibir su derecho, y así se habían enriquecido secretamente. Con la primera palabra del Sermón de la Montaña se rechaza esta riqueza: "Bienaventurados los pobres de espíritu". Sólo éstos están abiertos a lo que viene ahora, a lo que se pretendía y apuntaba desde el principio: la superioridad del amor de Dios, que derriba las fronteras.

Protológicamente, como creador, Dios es "vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos y pecadores" (Mt 5,45). Es "misericordioso" y "bondadoso" como creador -no sólo como Dios de la alianza- y lo es también con los "ingratos e impíos" (Lc 6,35-36). Este estado exaltado es real; para imitarlo, es necesario ser exaltado por encima de la relación de alianza entre dos socios desiguales; se requiere una perfección que corresponda a la de su Padre celestial (Mt 5,48), es decir, la entrada en la relación de filiación (v. 45) y, por tanto, en la "ley real" (St 2,8), la "ley perfecta de la libertad" (St 1,25), porque el que ama sale, más allá de las diferencias limitadoras, al estado libre, real y exaltado de Dios. Dios está presente para todos con la misma inmediatez, aunque uno sea justo y el otro injusto. Esto significa que el concepto de justicia en la relación con Dios queda fundamentalmente superado -incluso cuando Jesús[5] y Pablo[6] siguen utilizando esta palabra- en un sentido que se ha convertido en dialéctico. Lo decisivo ahora es la transparencia del corazón expropiado hacia el origen: "sencillez" (Mt 6,22 par.), nueva ubicación del corazón con Dios (6,21), ceder las preocupaciones a Dios (6,25-34), dejarse expropiar, no devolver el golpe, no rechazar una petición (5,30s.). Es aquí donde reside la cualidad "suave" (Mt 11.30) y "no difícil" (1 Jn 5.3) de la enseñanza de Jesús; se podría encontrar un punto de partida para la discusión con la religión

asiática en esta apertura al origen (πραΰτης), pero en términos cristianos, el significado del origen sólo se revela plenamente cuando la Palabra de Dios se dirige hacia su fin. La imparcialidad amorosa de Dios Padre, que tuvo que presentarse primero en la antigua alianza como libertad regia de elección, llega a su fin en la parcialidad de Jesús por los pecadores, los recaudadores de impuestos y las rameras, los perdidos y los rechazados. En la libertad real de su amor, él *es* la síntesis que hace una elección entre los elementos de la ley y los profetas que estaban *en* camino hacia él: deja atrás lo que desea, y remite lo que desea al origen. Las obras de amor al prójimo deben ciertamente permanecer (Mt 7,21), pero en el marco de la disposición del Padre y del Hijo: derivando de la simplicidad celestial de la transparencia del Hijo al Padre, que lleva a la simplicidad de su Cruz en la que se concreta: pues es allí donde Jesús no resiste al que es malo, es allí donde se deja golpear en la mejilla derecha, da incluso su manto, recorre dos millas y ama a sus enemigos (Mt 5,39ss). Y ciertamente el amor propio permanecerá también, pero sólo "al margen" y sin acento,[7] o bien como el desafío a traspasar límites que han sido fijados inconsciente y arbitrariamente.[8] Los límites que pertenecen a la creaturalidad pura y a la impura (que ya no pueden separarse nítidamente *entre sí en lo concreto*) son abolidos despreocupadamente en el traspaso divino a los enemigos, y en ello se exige una imitación incondicional. Y, ciertamente, la expectativa humana (y veterotestamentaria) de la "recompensa" por una acción tan sobrehumana no se suprime simplemente como algo superado, sino que el modo en que la recompensa crece con la acción más allá de toda medida y parece adquirir la dimensión del infinito (Lc 6.38a), y de hecho se hace proporcional a la ilimitación de la acción de amor (6.37, 38b), y los méritos limitados ligados al amor limitado son desechados como irrelevantes para el cristiano (6.32-34), despierta la sospecha de que la verdadera recompensa del amor sin límites sólo puede ser ese amor mismo: no mi amor, sino el amor de Dios, en base al cual me atrevo a traspasar la frontera en su compañía. La inquebrantable espontaneidad con la que Jesús avanza sigue siendo lo decisivo en su vida; los límites internos y externos que se habían establecido para el amor (ordenanzas sabáticas, leyes de purificación) se rompen muy deliberadamente, la solidaridad con los pecadores se subraya provocativamente (Mt 9.11; 11.19; 21.31s.), y Jesús va hacia su muerte sin apartar la mirada, para vivir hasta el final su lema, servir antes que ser servido, y "dar su vida en rescate por todos" (Mc

10.45; Mt 20.28). Quiere llevar a casa a la última de las ovejas perdidas del Padre. Sea lo que fuere de sus discípulos en este camino "hasta el final" (Jn 13,1), y como quiera que la Iglesia describa más tarde su papel, su comprensión o incomprensión, su seguimiento o abandono de Jesús, lo cierto es que *Él* ha logrado derramar su sangre de la nueva alianza por todos (Mc 14,24).

Esto lo cambia todo, pues a partir de ahora el prójimo -amigo o enemigo- es "el hermano por el que Cristo murió" (1 Co 8,11; Rm 14,15), y quien peca contra su hermano peca contra Cristo (1 Co 8,12). Ahora bien, la catequesis cristiana primitiva puede y debe completar la ecuación en términos explícitos (poniendo las palabras en boca del "rey"): Todo lo que hicisteis (o no hicisteis) a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis (o no me lo hicisteis)" (Mt 25,40.45). El amor protológico, aparentemente imparcial, de Dios ha llegado, por medio de la predilección veterotestamentaria del "elegido", del "amado" Israel, a su fin escatológico: cada individuo al que humanamente se puede dirigir como "Tú" es elevado a la condición de "Tú" para Dios, porque el verdadero "Tú" de Dios, su "elegido" y "amado" "Hijo único" ha cargado con la culpa de este "Tú" humano y ha muerto por él, y por tanto puede identificarse con cada individuo en el juicio final. Esto es imposible en el marco del paganismo, porque ningún dios mítico o sustancia divina filosófica del mundo posee la libertad real de Yahvé para elegir un pueblo y mostrar también por medio de él que es Dios; tampoco es posible en el marco del Antiguo Testamento, porque Israel sigue siendo un colectivo, y sólo como miembro del pueblo persevera el individuo en la verdadera disposición *frente a* Dios[9]. Esto sólo puede ser cristiano, porque presupone tanto el "Yo-Tú" del Padre y del Hijo dentro de la Divinidad en la unidad del Espíritu, como la extensión escatológica de éste a todo "Tú" humano. Israel es la transición indispensable a este eschaton, pero de manera notable el asombro original ante la realidad del "Yo-Tú" se genera y se enciende cuando Dios dice por primera vez "Tú" a una persona humana, Abraham.

A este respecto, debemos observar al menos de pasada que el paso del pensamiento cristiano por la metafísica occidental, con sus diversos intentos de expresar la gloria de Dios en grandes estructuras intelectuales,[10] sigue estando tan fuertemente marcado por el pensamiento griego que queda poco espacio tanto para el "Tú" de Dios como para el "Tú" del prójimo. Incluso allí donde se encuentran la sensibilidad y la oración cristianas (como en Agustín), el fundamento

que soporta la estructura sigue siendo una filosofía del espíritu y no de la persona; la filosofía del espíritu cierra las últimas lagunas de Hegel, donde todo lo objetivo se disuelve en una construcción del pensamiento, excluyendo así absolutamente la posibilidad de un Tú eternamente libre (de ahí el antisemitismo de Hegel). Sólo entre las ruinas del idealismo y de su vástago tardío, la filosofía de la vida y del entendimiento, el hombre descubre de nuevo que está solo en su perplejidad y alienación, que Feuerbach y Marx se preguntan cómo puede el hombre reencontrarse a sí mismo[11], y que Rosenzweig, Ebner y Buber[12] se preguntan con mayor urgencia cuál es la naturaleza de la barrera infranqueable que para el Yo reside en el hecho de que el Tú es Tú. Si no se quiere recaer en el idealismo (o en el sociologismo colectivo), hundirse en el materialismo y el hedonismo, o romperse a sí mismo en la barrera del Tú (el Tú como Infierno: Sartre), entonces el único camino abierto es el camino cristiano, que puede atribuir un valor sin fin al Tú humano porque Dios le ha atribuido y concedido verdaderamente este valor en el acto de la elección y en la muerte en la Cruz. Y esto sólo es posible si la relación "yo-tú-nosotros" tiene en sí misma un valor absoluto, divino: en el ser trino del amor.

No es posible divorciar el amor cristiano al prójimo de este presupuesto teológico, pero sólo se ve lo que es el cristianismo participando en el movimiento divino de lo "vertical" a lo "horizontal". Esto se muestra una vez más en la síntesis que Jesús realiza -como la autoexpresión más profunda de su existencia y su misión- entre el mandamiento principal del amor a Dios y el mandamiento del amor al prójimo que es "igual a él" (Mt 22,39). Aunque ambos presupuestos ya existían, esta síntesis es absolutamente creadora; es idéntica a la síntesis cristológica única en sí misma, tal como ésta se expresa en Calcedonia. Esta unicidad impide la disolución de la dimensión vertical en la horizontal a través de la disolución del amor de Dios en el amor al prójimo, lo que sería la formación de un "ateísmo cristiano". Cristo es la Palabra de Dios que está siempre a lo largo de su misión en relación con el Padre por medio de la oración, negándose a que el acto de adoración en espíritu y en verdad -el acto cultual dirigido directamente a Dios con toda su existencia- se disuelva en el acto igualmente exigente de hacer toda la voluntad del Padre en el conjunto de la misión. Pero esta voluntad consiste uniformemente y sin ambigüedad en cargar con la culpa de todos sus hermanos: en esto se cumple y se cumple con creces toda la Ley. Dios ya no se contenta con intervenir desde el Cielo del lado del pobre hombre (que en

verdad es el pecador): ahora se cruza con él como hombre. Y no lo hace en un acto de condescendencia, distribuyendo limosna entre los pobres: el paso tiene lugar abajo, al nivel de los mismos pobres, cuando carga sobre sí toda su pobreza. Se produce así la condensación de la Ley, y se ilustra lo que significa *mišpat,* ḥ, y caminar humildemente con Dios (Mi 6,8; Am 5,24; *cf*. Mt 23.23); pero también revela la validez universal de la Ley, pues el hermano por el que muere Jesús no es sólo el compañero de raza (o, a lo sumo, el extranjero que ha hecho su morada con este pueblo), sino absolutamente todo individuo: "No sólo había de morir por el pueblo, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (Jn 11,52), y, en último término, para "atraer a todos hacia sí" (Jn 12,32). La intención de Dios en el sufrimiento del Siervo de Yahvé ya era universal (Is 52,15; 53,11.12a.12b)13 , como lo era la intención de Jesús cuando distribuyó su carne y su sangre14 ; el "todos" universal resuena en todos los estratos del Nuevo Testamento (Rom 5,12-21; 11,32; Fil 2,11; 1 Cor 10,33; 1 Tim 2,4s; 4,10; Tit 2,11; 2 Pe 3,9). Reimponer una limitación legalista y particularista a este paso de la Ley que segregaba a Israel al "pobre, sea quien sea" -pensamiento que subyace en todas las teologías judías, predestinacionistas y jansenistas- sería negar que la Encarnación y la Cruz son la última palabra que el creador de todas las cosas dirige a su mundo.

Esto se demuestra de manera contundente en el pasaje hímnico sobre la paz cósmica que en la Carta a los Efesios se interpreta como hablando de la Cruz de Cristo: *Ef 2,14-18*, que H. Schlier ha analizado de forma convincente. Cristo atravesó "el cerco de separación" para "hacer de los dos uno solo" (v. 14), para "hacer la paz y convertir a los dos en un solo hombre nuevo en sí mismo (es decir, en Cristo)" (v. 15), en Cristo)" (v. 15), para "reconciliar a los dos en *un solo* cuerpo con Dios" (v. 16) y dar a "ambos acceso al Padre en *un solo* Espíritu" (v. 18). 18), takes place as it were horizontally as the abolition of the Law which divided the Jews from the Gentiles, and vertically (in keeping with apocalyptic and gnostic concepts) as the demolition of the dividing wall between the divine sphere and the cosmic sphere; this wall is set up through the quarrelling of the angels, who are the cosmic world-principles, but also through the old law, the Torah, which was instituted through the mediation of angels (Gal 3.19).15 En este concepto, los muros de división vertical y horizontal son uno y el mismo. Para Pablo, como siempre, es decisivamente en la "carne" de Cristo (v. 14), en su "Cruz" (v. 16) y su "sangre" (v. 13), donde reside

la "fuerza creadora" (κτίσῃ, 2.15) que relega el dualismo al pasado y hace presente y futura la unidad, la 'paz' (vv. 14, 15) que suprime la 'enemistad' (vv. 14.16), y la unidad corporal (σῶμα, v. 16). Por mucha especulación cosmológica gnóstica que pueda haber en el material conceptual que Pablo adapta aquí -y es precisamente el horizonte cosmológico aquí el que debe dejar abierta la cuestión de los recursos conceptuales fuera del judaísmo-, esto es relevante sólo, y precisamente, en la medida en que entra en la síntesis de Jesucristo: los que están 'lejos (vv. 13,17), 'sin Dios en el cosmos' (v. 12), no pueden reunirse con los que ya están (por la promesa) cerca, los judíos, de otro modo que no sea por la común "reconciliación con Dios" de la humanidad dividida "por medio de la Cruz" (v. 16); es el crucificado quien "da muerte en sí mismo a la enemistad tomándola sobre sí, llevándola hasta el final y sufriéndola hasta sus últimas consecuencias: más aún, se identifica con ella (2 Co 5,21). El cuerpo en el que esto tiene lugar es la "carne" "sangrante" de Aquel que ya contiene en sí mismo también la unidad corporal del cuerpo de la humanidad: esta unidad es "predicada" por él (y por aquellos a quienes él designa) como "paz" (Ef 2.17), y por tanto es ciertamente el nuevo y vicario "acceso" entre hombre y hombre, y en él el "único Espíritu" (v. 18) de amor al prójimo; pero para Pablo, esto tiene lugar en el acceso común "a Dios" y en el Espíritu común "al Padre". La horizontalidad del amor abierto y universal al prójimo (no limitado de ninguna manera , por ejemplo, sólo a los miembros de la Iglesia) deriva de la verticalidad de su institución (en la Cruz) y nace en la orientación escatológica común en el mismo Espíritu al Dios y Padre que ha establecido todo amor y unidad en la institución del Hijo y de la Cruz. En estos versículos, la Iglesia por el momento no hace ninguna aparición temática; se la aprehende sólo como la dinámica unificadora de todas las cosas, que se concreta en cada lugar donde se destruye la enemistad y se construye creativamente el hombre nuevo, donde lo que estaba lejos se hace cercano, donde tiene lugar la incorporación a la paz, y donde se derriba el muro divisorio de la segregación del legalismo mediante el amor cristiano-en la "carne", la "Cruz" y la "sangre"-mediante el acto de cruzar al hermano lejano.

Estos versículos de Efesios se han citado aquí sólo para dejar claro el fenómeno fundamental. Cuando Jesús se pasa a los pecadores en la Cruz, se establece la unidad entre el amor de Dios y el amor al prójimo: es instituida por Dios mismo, que entrega a su "Amado" por el mundo, y ésta es una institución que sigue siendo impensable e

ineficaz en el ámbito meramente horizontal (por ejemplo, en el concepto de "representación vicaria" por el prójimo). Esta institución de Dios confiere en Cristo a todo "prójimo" -incluso al que está "más lejos"- la importancia de quien es amado individualmente por Dios y es acercado a Dios. Esto es lógicamente anterior a todo lo que se llamará Iglesia organizada y misionera. En efecto, por muy "alejados", "ignorantes" y "sin Dios" que se encuentren los cristianos en el curso de su anuncio, son siempre personas a las que Dios ya se ha dirigido en Cristo, el único "Tú", y a las que ha reconocido fundamentalmente como hermanos de su Hijo amado. Son siempre ya personas que han influido decisivamente en la actitud del hombre hacia Dios por el hecho mismo de su conducta hacia ellas: Todo lo que hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40).

2. En esto radica la conclusión última de la síntesis sinóptica y paleocristiana del amor a Dios y del amor al prójimo, y es *Pablo* quien expone exhaustivamente las consecuencias para la Iglesia. La Iglesia es el lugar donde se inicia el proceso de conformación de la humanidad a la persona y al acontecimiento de Cristo, el lugar donde los hombres se consagran, en una fe que escucha y obedece, a este acontecimiento que es persona, son formados por él (sacramentalmente) y buscan con su existencia hacerlo eficaz en el mundo. El ámbito de la Iglesia es el modelo en el que el paso creativo del amor crucificado es reconocido y asumido por las personas humanas en la "medida" individual "apropiada", "análoga" (Rom 12,3, 6ss.).

Lo primero que llama la atención aquí (aunque era de esperar, después de lo dicho) es la fundamentación invariablemente "vertical" del amor al prójimo cristiano y eclesial "horizontal". Los temas pueden adoptar matices individuales[16] -lo que Dios ha hecho en Cristo;[17] la conducta de Cristo como base ontológica y modelo ético;[18] los requisitos de la comunión de la Iglesia estructurada cristológicamente;[19] la unidad del Espíritu que ha sido concedida a los cristianos;[20] la nueva vida que se nos ha dado en Cristo y en el Espíritu;[21] el Señor que pronto volverá[22] y nos juzgará de acuerdo con su ley de amor-, pero todos ellos juntos forman un único tema fundamental: "Perdonaos los unos a los otros, como Dios os perdonó a vosotros en Cristo" (Ef 4.32). Y esto se basa, no sólo en el origen del amor divino, sino también en su fin último, que se hace visible en el "Tú": "Que cada uno tenga en mayor estima al otro que a sí mismo" (Flp 2,3); y esto sólo es posible cuando uno ve en el "Tú" el hecho de que Dios lo tiene en alta estima. Pero entre el principio y el fin está la

acción de la entrega de Cristo, con su ritmo, que el cristiano debe hacer suyo.[23] Si se deja llevar por este ritmo, entonces no necesita reflexionar conscientemente sobre "la glorificación de Dios" o sobre su "amor a Dios" en el proceso de su expropiación en favor del "Tú", pues con ello ya está dando gloria a Dios y amándole.[24] Esta es la conexión más estrecha que se puede alcanzar entre "religión" y "moral" sin que la una se disuelva en la otra; una disolución tan completa (en cualquier dirección) impediría que la cristología y la doctrina de la Trinidad fueran la base y el presupuesto de la distinción (*semper maior*) entre Creador y criatura.25 Una máxima como: 'Ninguno de nosotros vive para (o: por) sí mismo, y ninguno de nosotros muere para (o: por) sí mismo; si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor' (Rom 14,7s.), deja entrever el fundamento de la existencia humana en la creación, pero adquiere su pleno significado en la autoexpropiación de Dios en la muerte de Cristo: este acto de autoexpropiación nos expropia simultáneamente de toda decisión personal anticipada, porque estamos orientados al amor trinitario absoluto.

Este "lugar" para el que son elegidos los redimidos, y al que también son introducidos en la obediencia de la fe, es Jesucristo mismo; en Él son "una sola persona" (Gal 3,28), y la unidad de la Iglesia no es otra cosa que el reconocimiento y la puesta en práctica de esta unidad que se da de antemano en Cristo. La unidad del "cuerpo" se deriva de la unidad de la Cabeza, que forma los miembros a partir de sí misma y los devuelve a sí (Ef 4,10-16); también el "Espíritu", que es el alma del cuerpo, le es dado de antemano como Espíritu de la Cabeza, y apunta más allá de la unidad presente a una unidad escatológica que sólo se ve "en la esperanza" (Ef 4,4). La Iglesia -como unidad presente, instituida de antemano y orientada hacia el futuro- no es una unidad que ella misma posea y controle: sólo existe mirando hacia arriba, hacia una unidad superior a ella. Cuando se dice a los cristianos que sean celosos en "preservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz", es decir, concretamente, "vivir de una manera digna (ἀξίως) de su vocación, con toda humildad y mansedumbre, en la paciencia, soportándose unos a otros en el amor" (Ef 4,1-2), o "teniendo la misma mente, en el mismo amor, estando en pleno acuerdo y pensando los mismos pensamientos" (Fil 2.2), o "revestirse de misericordia sincera, bondad, humildad, mansedumbre y paciencia", y "soportarse mutuamente y perdonarse, si alguno tiene algo contra otro" (Col 3,12), entonces esto no está escrito sobre un

trasfondo de meras relaciones interpersonales y motivaciones de conducta, sino sobre el trasfondo de una unidad que está por encima de las personas, superponiéndose y abarcándolas a todas. Esta unidad los "soporta" a todos juntos y los "aguanta", para hacer posible que entren en la esfera de tal sentimiento de unidad. Administran y realizan un amor que es ciertamente suyo, pero que en todos los casos les ha sido destinado de antemano y les ha sido dado como don.

Este amor que se les permite poner en práctica se muestra cristológicamente formado sobre todo cuando soporta al otro precisamente como *otro*. Esto es necesario, en primer lugar, cuando un hermano se deja "llevar hasta el punto de cometer una ofensa": "Como portadores del Espíritu, tratad a esa persona con dulzura, y mirad por vosotros mismos, no sea que también vosotros os dejéis llevar por el mal camino. Sobrellevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo" (Ga 6,1s). Se trata, pues, de compartir la carga de Cristo, pero con la precaución doblemente necesaria, pues todo se destruiría si se confundiera el acto de carga de Cristo con el propio; pues, a diferencia de Cristo, "cada uno tendrá que llevar su propia carga" (6,5). No es sólo la pecaminosidad común a todos lo que hace difícil soportar al otro; otro factor es la diversidad de los dones de gracia que han sido concedidos a los miembros de la Iglesia. Estos dones se complementan, pero pueden contradecirse (1 Co 12; Rm 12; Ef 4). La administración de estos dones totalmente positivos y totalmente personales sólo puede llevarse a cabo en el Espíritu de la única fe de la Iglesia que es común a todos (en la *analogia fidei*: Rom 12,6), en consideración a la unidad que es superior a la Iglesia vista como cuerpo social.[26] La Iglesia ha de crecer en esta unidad mediante el ejercicio de los carismas en el amor y mediante una dotación cada vez más profunda del Espíritu de perspicacia y prudencia (Ef 1,8; 3,4; Col 1,9, etc.), pero la comprensión de "la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo" sólo se alcanza "con todos los santos" (Ef 3,18) cuando se supera el propio punto de vista individual, aunque sea un punto de vista determinado carismáticamente.

Contra la absolutización del saber gnóstico-filosófico, el Nuevo Testamento propone como valor supremo un saber que no es otra cosa que el amor mismo. Si nos atenemos al texto más breve de *1 Cor 8,2s*.[27] "El que piensa que tiene conocimiento, todavía no sabe cómo se debe saber; pero el que ama tiene el verdadero conocimiento", entonces el conocimiento se transpone de sí mismo al amor. El texto

habla del amor dentro de la Iglesia y, más concretamente, de la relación entre los "fuertes" y los "débiles", ya que afecta a los límites de la libertad cristiana. Pablo comienza situándose, junto con la comunidad, en la posición de los "fuertes": "Sabemos que todos tenemos ciencia", pero enseguida continúa: La ciencia infla, pero el amor edifica". La transición brusca pasa de la posición de la Iglesia en su conjunto a la posición individual. Ésta, sin embargo, postula el amor como límite del saber (aunque se trate de un carisma del saber); este saber no sólo se relativiza, sino que se expone como peligroso, a menos que vaya más allá de toda perspicacia individual y se deje integrar en el amor de la Iglesia. En el texto más largo, esta integración se convierte nada menos que en arrepentimiento y abandono de sí mismo: "El que piensa que tiene conocimiento, todavía no sabe cómo se debe conocer; pero el que ama a Dios es conocido por él". Esta inversión es genuinamente paulina (1 Cor 13,12; 2 Cor 5,11; Gal 4,9; Fil 3,12); no se basa en el panteísmo helenístico, sino en la prioridad que tiene en el Antiguo Testamento ser conocido y elegido por el Dios vivo.[28] Ambas formas del texto entienden el amor como la autoridad que gobierna toda percepción individual. Incluso la verdad del Evangelio sólo puede ser pronunciada y pensada en la esfera del amor.[29] Si el conocimiento se entiende de forma particularista, y se emplea en consecuencia en la praxis, puede llegar a ser letal: "destruye al que es débil" (ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν), y este débil es el "hermano por el que Cristo murió" (1 Cor 8,11). Aquí se plantea la cuestión de la relación entre la conciencia y la Iglesia. Pablo había comenzado poniéndose con toda la comunidad del lado de los que tienen conocimiento, a quienes 'todo les está permitido' (1 Cor 6,12), y que 'saben' que se puede comer carne sacrificada a los ídolos, porque los 'ídolos no son nada'. Sin embargo, si bien es cierto que no se gana nada a los ojos de Dios comiendo y no se pierde nada absteniéndose de comer (8,8), es mucho lo que se pierde si un hermano que carece de gnosis ve a otros comiendo en el templo y se deja llevar -Pablo dice, irónicamente, "edificar"- a unirse a ellos comiendo, en contra de lo que dice su propia conciencia. Si entonces el débil, por quien Cristo murió, es destruido por el conocimiento de los fuertes, estos últimos han "pecado contra Cristo" (8.12). El hermano no es simplemente un miembro de una sociedad entre otros miembros; pues fue por él -precisamente por él- por quien Jesús emprendió toda la misión de la Cruz y del Infierno, representándolo vicariamente ante Dios; es nuestro hermano, no simplemente en un plano horizontal, sino por su

conexión vertical con la Cabeza. Por eso, el "fuerte" tiene en el "débil" un encuentro directo con la Cabeza (y en la Cabeza se encuentra con todo el cuerpo): Todo lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños . .' Cuando están en juego la unidad de la fe y la edificación del cuerpo eclesial de Cristo, ni la madurez carismática de la conciencia de las personas fuertes, ni la perspicacia objetivamente correcta y la mayor visión de la verdad que justifica esta madurez, pueden ser en última instancia decisivas para la propia conducta.

La misma enseñanza, llevada hasta sus últimas consecuencias, se encuentra de nuevo en *Rom 14,1-15,3*, la conclusión y en cierto sentido el punto culminante de la instrucción cristiana y eclesial de la mayor Carta de Pablo. Una vez más, tenemos un grupo de los "fuertes" (en el que Pablo vuelve a incluirse fundamentalmente a sí mismo: 15,1), y un grupo de los "débiles" que sólo comen verduras y presumiblemente (puesto que la conclusión continúa hablando del contraste entre cristianos judíos y gentiles) consisten en ascetas judeocristianos.[30] La situación es más dramática que en Corinto, porque el grupo ascético se caracteriza hasta cierto punto por limitaciones que proceden del judaísmo precristiano, aunque no tan fuertemente como en el grupo de Colosas, donde Pablo tendrá que intervenir mucho más enérgicamente. La situación en Roma apunta en la misma dirección, como se desprende de la preferencia (¿astrológica?) por determinados días (14.5s.). Para demostrar que los recelos de los "débiles" carecen de fundamento objetivo, Pablo se remite explícitamente a la autoridad de Jesús: nada es impuro en sí mismo (Mc 7,15; Mt 15,11): Rom 14,14. Y, sin embargo, ésta no es la última palabra sobre la relación entre la libertad del Nuevo Testamento y la restricción del Antiguo Testamento. Las tres etapas de la argumentación (14,1-12; 14,13-23; 15,1-13) suben en intensidad hacia el argumento cristológico de la tercera sección, que a su vez puede dividirse en dos subsecciones (15,16; 15,7-13): en primer lugar, la libertad de Cristo significaba, no que juzgaba "arbitrariamente" (o: "para complacerse a sí mismo"), sino que, como Siervo de Dios, dejaba que "los reproches de los que te reprochaban (a Dios)" (Sal 69.10) cayeran sobre sí mismo; en segundo lugar, de este modo Cristo 'acogió' (προσλαμβάνειν, 15.7) tanto a judíos como a gentiles 'para glorificación de Dios', haciéndose 'siervo de la circuncisión' para demostrar la veracidad de Dios en sus promesas (15.8). Él mismo se circuncidó, aunque era 'fuerte' y 'el que lleva a cumplimiento', y no lo necesitaba; y no se limitó a despreciar las demás fiestas y costumbres

judías. Pablo se ha puesto a sí mismo como una persona "fuerte" del lado de Jesús en 14.14 y -en parte en oposición al paulinismo abstracto que insistiría con una coherencia demasiado rigurosa en el tema de que la ley está superada- debe permanecer con Jesús (1 Cor 9.20) cuando se identifica con los débiles, no por debilidad, sino por obediencia a las promesas del Padre (Rom 15.8). Las "Escrituras antiguas" están explícitamente incluidas aquí: son a la vez una carga (ya que exigen "paciencia" con los débiles) y un "consuelo" y una "esperanza", ya que siempre capacitan para hacer la transición a la unidad del "reino de Dios". La unidad de la Iglesia, que consiste en la justicia (*sedek*), la paz (*shalōm*) y la alegría en el Espíritu Santo, permite ya ver este reino como escatológicamente presente (14,17).

La tensión en el seno de la Iglesia no puede ser más extrema, pero debe soportarse y superarse a toda costa, por amor a la "concordia según la medida de Cristo Jesús" (15.5). La tensión surge porque la persona "fuerte" tiene objetivamente razón en su juicio , pero no está autorizada a extender este juicio a la posición de su hermano; ambos tienen una relación inmediata con el Cristo que murió por los dos; incluso la persona débil "está de pie y cae por su propio señor; pero permanecerá de pie, porque el Señor tiene el poder de mantenerlo en pie" (14.4). Ambos se sientan a la misma mesa (14.6,15) -¡pues de esto se trata!- y ninguno puede ofender al otro; las convicciones contradictorias de ambos se basan en el criterio de la fe en Cristo y deben basarse en él, para no ser pecaminosas (14.23). La correcta convicción del fuerte tiene su límite en la comunión (horizontal) de mesa e Iglesia, que exige la consideración social de los demás (14.20s; 15.2,5), pero esta regulación horizontal tiene una doble referencia vertical a la unidad trascendental de Cristo: primero, cada uno de los "hermanos" (14.10) pertenece al Señor que murió y resucitó por él, de modo que nadie vive ni muere para sí mismo (14,7-9); puesto que cada uno tendrá que dar cuenta de sí mismo ante el tribunal de Dios (14,10-12), no tiene absolutamente ningún derecho a juzgar (κρίνειν) a su hermano (14,13). La segunda referencia vertical procede del hecho de que, como redimido, ha sido llevado como carga y soportado por el Señor, y por eso recibe del Señor el encargo de 'llevar las flaquezas de los débiles' como una cruz (βαστάζειν, 15.1), haciendo el mismo gesto de acogida que el Señor (προσλαμβάνειν, 14.1, 3; 15.7). 'El acto de acogida debe realizarse sin discusiones ni investigaciones sobre el pensamiento de los "débiles". ... Pablo desea lograr la acogida de los "débiles" sin una condena oficial de su punto de vista y una

absolutización del punto de vista de los "fuertes" de la comunidad, porque esta absolutización pondría en peligro el *ágape*.'[31] Parece que lo que aquí se pide es imposible: sólo el amor hace posible que quien sabe que juzga correctamente -más correctamente que el otro que es más débil- no se detenga en este juicio, sino que abra su propio juicio al juicio de Dios: 'Bienaventurado el que no se juzga a sí mismo en lo que considera (con razón) justo' (14.La fe cristiana no es en primer lugar una autocomprensión de los cristianos, ni siquiera de la Iglesia como comunidad; es más bien obediencia, reconocimiento de que uno es expropiado al ser entregado a Cristo, que se ha expropiado a sí mismo para todos en su muerte y resurrección. Gracias a esta obediencia, que enraíza el ser del cristiano fuera de sí mismo, en Cristo, el amor -que desciende verticalmente y se extiende horizontalmente- se hace superior a todo conocimiento, incluso al más absoluto. El hermano por el que Cristo murió es el límite de este conocimiento33.

Pablo exige más de la persona fuerte que de la débil; y puesto que él se cuenta entre los fuertes, debe aportar la prueba de que es capaz de lograr la trascendencia de sí mismo, la transición de *la gnosis al ágape*. Esta prueba se presenta en *Hechos 21*, en una escena cuidadosamente preparada por Lucas mediante una larga y dramática preparación (19.21-21.16). En ella, Pablo demuestra un "soportar" al "débil" por parte del "fuerte" que lo conforma definitivamente con su Señor, ya que también él es entregado por los cristianos a los judíos, y por los judíos a los gentiles. Cuando llega a Jerusalén con los dones de las comunidades gentiles, es sometido por Santiago al yugo de las costumbres judías que todavía observaban los judeocristianos, para que "todos vean que no hay nada en los rumores que corren sobre vosotros, sino que observáis fielmente la Ley" (21,24). Los "rumores" se referían a las decisiones de Pablo de que los judíos conversos de la diáspora ya no tenían que circuncidar a sus hijos, y que ellos mismos ya no tenían que vivir según las costumbres judías. Es obvio que Pablo se creía en lo cierto con esta decisión, que se deriva directamente de su evangelio paulino central; pero son precisamente las Cartas a los Romanos, Gálatas y 1 Corintios ('mi evangelio', Rom 2.16) las que contienen, junto a la enseñanza sobre la justificación y como fruto de ella, la enseñanza sobre la Iglesia, en la que *el ágape* es superior a *la gnosis*. Por eso no traiciona su evangelio cuando "se hace judío para los judíos": no hace más que soportar al hermano débil, y busca de hecho ser como su Señor "destruyendo en sí mismo la enemistad" entre

judíos y gentiles (*cf.* Ef 2,16). La acogida del que siempre se experimenta como otro tuvo lugar en Cristo "para glorificación de Dios" (Rm 15,7), al igual que el sufrimiento del Apóstol (2 Co 4,15); no hay otro modo de que los extraños entre sí, judíos y gentiles, lleguen a ser juntos "la alabanza de la gloria" (Ef 1,12.14).

3. Veamos ahora *los escritos joánicos*. Como en los evangelistas sinópticos y en Pablo, en Juan el "mandamiento nuevo" (Jn 13,34) del amor al prójimo se basa únicamente en el acontecimiento de Jesucristo. La existencia de una filantropía puramente horizontal (Mt 546s; Lc 14.12) tiene aquí aún menos relevancia que en los evangelios sinópticos. Aunque en Juan la "ley" se orienta hacia la "gracia", Jesús no aparece como el resumidor creativo de los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, ni Juan desarrolla la enseñanza de que todos los mandamientos de la ley se cumplen en el mandamiento del amor al prójimo (Rom 13,8ss; 1 Tim 1,5); más bien, Jesús es el amor que fluye de Dios Padre a los hombres; precisamente este amor es vida, pero la vida es luz y verdad. Este amor abarca tanto la teoría como la praxis de Dios: "Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único..." (Jn 3,1). (Jn 3,16). Juan no habla desde la posición de la persona humana que debe entregarse porque ha sido amada de antemano por Dios en Cristo (Ga 2,20); habla desde la posición de Dios mismo, que es amor que fluye hacia los hombres en su Hijo: el hombre debe acomodarse al ritmo de este movimiento. En efecto, Juan habla, con más fuerza que Pablo, de "mandamiento" e incluso de mandamientos, pero sólo como eco del mandamiento (ἐντολή) que Jesús ha recibido de su Padre (Jn 10,18; 12,49.50). Aunque se subraya la libertad soberana del Hijo (10,17s), el contenido de este mandamiento es la entrega de su vida por "mis ovejas". El mandamiento del Padre es idéntico a la vida que brota en la eternidad (12,50). En Juan, todo se unifica y simplifica por reducción a este movimiento en el que Dios se muestra como amor (1 Jn 4,16); y no se trata ciertamente de una definición filosófica de la esencia de lo absoluto, sino de una afirmación teológica que se lee a partir de la entrega de Dios al mundo (1 Jn 3,16), de tal manera que para Juan, lo más profundo de Dios aparece "interpretado" (Jn 1,18) en su entrega. No es sólo una pequeña parte del Dios misterioso en sí mismo y que permanece en las tinieblas, lo que el amor revela: el amor es uno con su luz pura (1 Jn 1,5), y tanto más cuanto que Dios, por así decirlo, da prioridad a su amor por el mundo sobre su amor por su Hijo (Jn 3,16) y "regala" así al mundo el secreto del misterio del amor en el interior de la Divinidad. La primacía del amor de Dios

por el mundo es tan deslumbrante que eclipsa por completo el antiguo "mandamiento principal" con su formulación antropocéntrica, como vemos en la frase que comienza, luego se interrumpe y se invierte: "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados" (1 Jn 4,10).

Lo primero y más importante que atestigua el testimonio joánico es que este amor de Dios por el mundo ha salido a nuestro encuentro en forma corporal en Jesucristo. Jesús "demuestra" su amor a los hermanos (p. ej., en el lavatorio de los pies, que introduce su entrega en la Eucaristía y la Pasión) y también puede plasmar en palabras lo que ha demostrado con sus hechos: "Como el Padre me ha amado, así os he amado yo a vosotros...". . . Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,9.13). No se trata aquí de un acto individual, sino de todo el movimiento εἰςς, (13,1), es decir, "completamente, totalmente".[34] Los "amigos" se convierten en tales en el acontecimiento creador de este amor. La dialéctica del amor que se derrama hasta el punto último significa que incluso el dualismo joánico de luz / tinieblas, verdad / mentira, libertad / esclavitud, vida / muerte sólo tiene un carácter penúltimo. Este dualismo es irreconciliable, en el mundo y en la Iglesia; la luz del amor cae siempre de nuevo en el lazo de las tinieblas y del odio "sin razón alguna", porque ella misma es "sin razón alguna" (15.25). Pero una y otra vez, los que son "suyos" (es decir, "amigos") pero no le recibieron, se convierten en personas que le reciben (1.11s.). No tiene sentido superar, mediante el conocimiento teológico, este espacio que establece fronteras mediante el odio y la negación para detener el amor de Dios que se derrama, y decir que este espacio está lleno de amor inconsciente o no admitido. El único paso significativo es unirse al movimiento del amor divino y experimentar entonces que es una vida y una luz que se derrama y empuja hacia delante: Las tinieblas desaparecen" (1 Jn 2,8). El Espíritu conduce cada vez más profundamente a la verdad del amor de Cristo (Jn 16,13ss.), y la oración de Cristo abraza también al "mundo" que ha de salir a la luz por la fe de los discípulos: para que el mundo crea" (17,21). No se puede decir, por tanto, que Juan restrinja la trascendencia específicamente cristiana del amor a los enemigos (como en los sinópticos), del amor al otro en su alteridad (como en Pablo), estrechándolo a un círculo esotéricamente cerrado de discípulos de Jesús. La extensión del amor cristiano está determinada por la

extensión del amor de Cristo; el nombre de hermano no se puede negar a ninguna persona humana (1 Jn 4,20).[35]

A la pregunta de cómo puede un hombre entrar en el movimiento absoluto del amor de Dios por los hombres, se da una doble respuesta: por la fe en que Jesús es el Hijo de Dios y por haber nacido de Dios. La fe aparece siempre como *el* presupuesto del amor, aunque luego el amor sea la consecuencia necesaria de la fe. Este es su mandamiento (de Dios): que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros, como él (Cristo) nos ha mandado" (1 Jn 3,23). El salto fuera del propio centro, que exige Juan, no es menos radical que la salida que exige Pablo. No hay paso suave de la esfera de la filantropía a la circulación del amor trinitario que se extiende a los hermanos. El salto de la fe muestra su amplitud cuando se describe como una nueva ruptura desde el origen, como un nuevo o un segundo nacimiento. El que cree que Jesús es el Mesías, ha nacido de Dios" (1 Jn 5,1): el Hijo de Dios le da esta posibilidad (Jn 1,12s) y le conduce así al reino de Dios (3,5). Pero para Juan, como para Pablo, la fe no está separada del amor; la fe es la respuesta inicial al reconocimiento del amor de Dios en Cristo y, por tanto, ya es amor en sí misma. Aunque Juan habla principalmente del amor a los hermanos, en el que Dios ama al mundo a través de nosotros, no faltan afirmaciones de que el creyente ama a Dios Padre, igual que ama a Cristo. Amamos al Hijo: 14,15; 21; 23; 24; 28; 21,15; 1 Jn 2,15; 4,20; 5,1s; *cf.* Jn 8,42. Pero, como hijos de Dios, amamos también al Padre, para que, partiendo de su amor, amemos como hermanos a todos los engendrados por Él: 1 Jn 5.1.[36] Y el que nace del origen del amor -el Padre-, en su fe y amor a Jesús, se confirma en su conciencia de ser amado por el Padre (Jn 14.23), y no podría en absoluto amar a los hijos amados del Padre, sin amar al mismo tiempo a la fuente amorosa primordial. Si se observa en el diálogo oracional joánico entre el Hijo y el Padre, es imposible afirmar que el "amor a Dios" (1 Jn 5,2) "carezca de objeto" o sea sólo el presupuesto trascendental del amor al hermano. Al ser bom, el niño descubre que no es el padre; el amor, que se le da para que lo derrame más, procede de un origen más profundo que el propio niño (1 Jn 3,1); y el niño ama esta fuente primordial del amor que le otorga sus dones precisamente en el punto en que esta fuente "hace morada en él" (Jn 14,23) y tiene en sí mismo el testimonio del origen (1 Jn 5,10).

Naturalmente, la ley del amor que pertenece al origen se convierte entonces en él en la ley que lo controla todo: la fe (Jn 14,1-14) se

convierte necesariamente en amor (14,15-24), que le exige con la misma soberanía despreocupada que en Jesús mismo: Jn 12.25s. *(cf.* 21.18); 15.18ss; 16.1ss; si Él dio su vida por nosotros, "también nosotros debemos dar la vida por los hermanos" (1 Jn 3.16), y esto no ha de ser sólo "de palabra y de palabra, sino de obra y de verdad" (v. 17). La oración de despedida de Jesús sitúa el amor de los hermanos bajo la ley trinitaria de un arquetípico Yo y Tú (Jn 17,11.21): distinción definitiva de las Personas en Dios como entre los hombres, en una comunión definitiva que es instituida por Dios y que por medio de Cristo une a los hombres tanto a la Trinidad como entre sí. En Juan, el hermano es aquel por cuya causa el Padre entregó al Hijo. Detrás de él está -de hecho, en él habita- el mismo impulso del amor eterno que Pablo vio en su prójimo. En la realización del amor fraterno, estamos como asegurándonos de la verdad de nuestra fe (que es también nuestro amor al Dios invisible: 1 Jn 4,20), porque el hecho de que el hijo guarde el mandamiento del amor es señal de que ama al Padre (1 Jn 5.2-3), su mala conciencia por no haber guardado el mandamiento como es debido se tranquiliza pensando en Jesús expiador, mediador e intercesor ante el Padre (1 Jn 2,1s; *cf.* 3,20s), el que ha guardado el mandamiento hasta el fondo.

b. Solidaridad

Como acabamos de ver, el encuentro con el Señor en el hermano tiene lugar, no en una relación aislada Yo-Tú, sino en el abrazo de ambos por la realidad global del Señor: éste es a la vez el ámbito en el que el Señor se glorifica y el ámbito en el que es glorificado por nosotros. Por tanto, no abandonamos nuestro tema principal al volver a tratar de modo especial esta identidad de "autoglorificación" y "glorificación" -bajo el epígrafe "comunión de los santos"-, aunque este estudio sólo sacará a la luz aspectos que permanecían ocultos implícitamente en lo que precedió, y que ahora se harán explícitos al confrontarlos con resultados concretos de nuestra investigación. Ya hemos visto en la sección "Apropiación como expropiación" el principio (todavía principalmente vertical, en la relación entre el yo humano y el Dios trino) de que llegar a ser uno mismo sólo es posible si uno está dispuesto a ser liberado por el Dios que se expropia a sí mismo y le lleva a uno a su propia autoexpropiación. Esta ley fundamental se reveló a un nivel más profundo cuando reflexionamos sobre la "fecundidad": aquí se vio que lo más precioso y lo más personal de

todo es precisamente lo que el individuo logra, por así decirlo más allá de sí mismo, en el abandono de sí mismo, dejándolo crecer hasta la madurez fuera de sí de tal manera (a través de la energía divina que hay en él) que puede despojarse de ello y entregarlo para que Dios lo disfrute. Pero para corresponder al movimiento por el que Dios se hace hombre, ambos deben aplicarse a las relaciones entre las personas humanas, sin abandonar en ello la esfera conceptual del δοξάζειν. Y puesto que, para el Nuevo Testamento, la gloria de Dios se revela ahora en Jesucristo en la revelación del don de sí hecho por el amor trino -y no sólo cuando 'vuelva en gloria'- y Jesucristo en su don de sí establece la realidad de la Iglesia como el lugar en el que esta gloria suya llega a existir, se sigue que la vida por la que la Iglesia es traída a la existencia es en plena verdad una 'autoglorificación (del Señor) en sus santos' proléptica (2 Tes 1.10)[1] y una "glorificación del nombre de nuestro Señor Jesús" precisamente a través de estos santos (2 Tes 1,12). Es cierto que la gloria definitiva de los creyentes sólo resplandecerá cuando vuelva el Señor (1 Co 15,43; Flp 3,21; Col 3,4), pero no es menos cierto, de acuerdo con la analogía del concepto de *doxa*, que esta glorificación ya ha comenzado en la conformación del "cuerpo" sufriente y amoroso a su "Cabeza" (Rm 8,30, con tiempo aoristo).30, con aoristo), "de gloria en gloria, como por obra del Señor" y de su Espíritu, hasta el punto de que los cristianos se apartan de sí mismos y ven la gloria del Señor (2 Co 3,18), es decir, la entrega del amor trino que ha aparecido en él.

Como es bien sabido, el término *"comunión de los santos "*[2] se introdujo tardíamente en el credo,[3] y nunca ha sido, históricamente hablando, una definición importante de la esencia de la Iglesia. Pero tanto "comunión" (*communio*, κοινωνία) como el término "santos" para los cristianos son palabras bíblicas, como lo es la idea de comunión de vida y bienes que expresa el binomio de estas palabras. Mientras que la Iglesia oriental entiende τὰ ἅγια (neutro) sobre todo como una referencia a los bienes sacramentales que comparten sólo los creyentes, la Iglesia occidental (con Agustín, pero basándose en Orígenes) ve sobre todo a los ἅγιοι como aquellos que comparten la comunión de vida.[4] Estos dos grandes padres no hacen más que radicalizar los fundamentos bíblicos, tomando en serio la inhabitación de las personas creyentes en un principio de vida común, que las desprivatiza por completo, pero sin despersonalizarlas, ya que el principio de vida mismo -la vida de la Trinidad- es personal. La κοινωνία o *communio* se realiza bien en Cristo (1 Co 1,9), bien en su

Eucaristía (1 Co 10,16), bien en el Espíritu Santo (Flp 2,1; *cf.* 2 Co 13,13); esto elimina las limitaciones del concepto de "pueblo santo" que crece numéricamente mediante la adición de individuos personales, y del concepto de "cuerpo" (de Cristo) en el que la imagen biológica no retrata directamente la comunicación interpersonal: ambas imágenes se reúnen en un punto medio más profundo. Las personas individuales están enraizadas en un principio de vida común, que en sí mismo es personal, pero al mismo tiempo universal -puesto que es divino y está encarnado en el Dios-hombre- y que tiene el efecto de abrir más allá de sí mismo todo elemento personal que llega a desarrollarse en él, de modo que éste no se pone en peligro, sino que es llevado a la esfera de la solidaridad universal. En 1 Cor 10,16, la "comunión" con Cristo a través de la mesa eucarística se convierte casi incidentalmente también en la comunión mutua de los que participan en la comida: "Porque hay *un solo* pan, somos un solo cuerpo, nosotros que somos muchos, todos los que participamos del único pan" (v. 17). La exigencia de que los individuos decidan entrar en el espíritu -hablando con propiedad, la decisión- del agente de su unidad, muestra la realidad personal del agente con el que comparten los creyentes. Para dejar esto claro, Pablo construye una serie de cinco sinónimos: "No os unáis para llevar el yugo extraño de los incrédulos (como no deben unirse el buey y el asno): porque ¿qué participación (μετοχή) podría tener la justicia en la injusticia? Qué comunión (κοινωνία) hay entre la luz y las tinieblas? Qué armonía (συμφώνησις) entre Cristo y Belial? Qué podrían compartir los fieles con los infieles? Qué acuerdo puede haber entre el templo de Dios y los ídolos?" (Cor 6.14 y ss.). El paréntesis (6,14-7,1) que comienza con estas palabras no es más que una inserción en una sección que se ocupa de la comunión más íntima de la Iglesia, del Apóstol y de la comunidad[5]. La comunión es personal: así, Dios envía sufrimientos y consuelos al Apóstol, para que éste, a su vez, pueda exhortar y consolar; pero no es este acto personal el que crea la comunión en el sufrimiento y el consuelo, sino que presupone siempre una "participación en los sufrimientos y también en el consuelo" (2 Co 1,7). Porque tanto el Apóstol como la comunidad están arraigados juntos en la realidad de la muerte y resurrección de Cristo, y "el sufrimiento significa que se desencadenan las fuerzas de la gracia" (*cf.* 2 Co 4,12).[6] Cuando sufre, Pablo lleva a la comunidad "en su corazón": todos vosotros sois partícipes de mi gracia (del sufrimiento) en mis grilletes y en la defensa y confirmación del Evangelio" (Flp 1,7). Pero esta comunión no es dada unilateralmente

por el Apóstol a la comunidad: la comunidad ya (1.5) tiene una κοινωνία 'con el evangelio'. Si bien Pablo es el portador personificado del Evangelio, éste representa al mismo tiempo la realidad total de la actualización divina de la salvación, a la que la comunidad como tal está realmente incorporada. La participación personal de la comunidad en esta realidad de salvación se expresa precisamente como su participación en lo que le sucede a Pablo, una participación que puede adoptar la forma activa de ayuda material (4.14); pero aunque Pablo está agradecido por esta ayuda, desea que se entienda como la expresión de la *communio* más profunda, y de hecho también como un dar y recibir mutuo (4.15). La misma relación jerárquica y a la vez unitaria existe entre el que es enseñado y el que enseña (Gal 6.6), y a gran escala, en la colecta realizada entre los cristianos gentiles para el sostenimiento de los cristianos judíos de Jerusalén, de la que hemos hablado antes: el hecho de que se trate de un intercambio de bienes materiales por bienes espirituales es bastante irrelevante en presencia de la κοινωνία entre las dos partes integrantes de la Iglesia, una κοινωνία establecida en Cristo (Ef 2,11ss.) y sellada por la entrega de Pablo a los Apóstoles anteriores (Gal 2,9)[7].

El concepto de *communio* se aclara definitivamente en la Primera Carta de Juan: la finalidad de todo el anuncio de esta Carta es invitar a los hombres a la *communio* ya existente de la Iglesia (1 Jn 1,3). Esta *communio* no se genera a sí misma, sino que es generada por la "*communio* con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (*ibid.*), y sólo puede participar en ella quien se acomoda a la luz personal que es el ser del Dios trino, y pone en práctica esta acomodación incluso en la decisión y conducta de su vida (1.6,7). La esencia de tal comunión se ilustra en la imagen de la vid: el elemento "físico" en ella, la fructificación por estar unido al principio de fecundidad que pertenece a la vid, se eleva a la esfera personal, sin reducir su significado: así, los sarmientos son "puros" por el poder de la palabra que Jesús ha pronunciado (Jn 15,3), y su "permanecer" en él es lo mismo que el "permanecer" de sus palabras en los discípulos (v. 7). Es el Jesús personal -su palabra, su amor y su entrega, su oración- el que habita en las "ramas" y genera así la *comunión* de vida: y la inhabitación de éste en todas las "ramas" les da el carácter personal que se convierte en la *communio* que va directamente de lo vertical a lo horizontal.

Pablo explica esta franqueza cuando hace la transición de la participación del cristiano en la Cruz y glorificación de Cristo (por la

que se constituye y define como cristiano) a la participación de los miembros del "cuerpo" de Cristo en la participación de unos con otros en la suerte de Cristo: "Si un miembro padece, todos los miembros padecen con él; si un miembro es glorificado (δοξάζεται), todos los miembros se gozan con él" (1 Cor 12,26). Este es el κοινωνία πνεύματος, (Fil 2.1), que consiste indistintamente en el único Espíritu que 'se ha dado a beber a todos' (1 Cor 12.13) y en la 'comunión que lucha unida en armonía de ánimo' (μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες, Fil 1.27). Del mismo modo, en el gran pasaje de la Carta a los Efesios que describe el crecimiento del cuerpo a través de los servicios mutuamente superpuestos que realizan los miembros (4.11-16), es de importancia central que la unidad del cuerpo a la que se apunta en el entrelazamiento recíproco de los servicios personales exista ya al mismo tiempo (4-3s.), si es que ha de ser posible hablar de miembros y de servicios en absoluto.

La forma de pensamiento que se encuentra repetidamente en el Nuevo Testamento -que no puede remontarse adecuadamente a las categorías del Antiguo Testamento ni a las comunes en la Antigüedad (como el "yo colectivo")- hace imposible entender la comunión radical de vida y bienes compartidos por los cristianos como una función social secundaria de personas que son principalmente individuos por sí mismos con una "relación directa con Dios" (éste es el presupuesto tácito de la mayoría de las especulaciones escolásticas sobre el "mérito sobrenatural para los demás").[8] El concepto mismo de "mérito" establece limitaciones individualistas al concepto de fecundidad, tal como lo explicamos anteriormente, creando un problema innecesario: cómo pasar de la esfera personal al "Tú" y a la comunidad. Aquí se han extraído consecuencias de la inmediatez de la responsabilidad de cada persona ante Dios (vg, Rom 14.4), de las imágenes del juicio que retratan una separación escatológica de "cabras" y "ovejas", y de una doctrina de la doble predestinación heredada del judaísmo de la Antigüedad tardía y luego radicalizada en el seno del cristianismo -pero también de la conciencia de la distancia infinita que media entre la gracia de Cristo y nuestra actividad imperfecta y chapucera9- que reducen la idea bíblica de solidaridad en su forma original y en sus efectos posteriores hasta tal punto que sólo en contadas ocasiones las complicadas especulaciones toman como punto de partida el carácter primordialmente social de la vida y la acción cristianas.[10] La imagen de la vid nos sitúa en un terreno diferente, ya que, por un lado, prohíbe a los sarmientos reclamar para sí la fecundidad única que

pertenece a la vid y, por *otro,* permite que la fecundidad de los sarmientos sea del mismo tipo que la de la vid de la que crecen y, por tanto, les impone directamente la producción de frutos para los demás.

Esto delimita el sentido y el límite de lo que puede llamarse corredención. La distancia entre la "Cabeza" y el "cuerpo" debe mantenerse en toda circunstancia, de modo que Cristo, como Cabeza, sea el único redentor de todos, incluso de su madre "prolépticamente redimida"; pero, al mismo tiempo, el único Redentor incorpora el "cuerpo" de la Iglesia a su actividad redentora, y ésta se hace tanto más fecunda cuanto más se conforma cada miembro a la abnegación que es la disposición de Cristo, y cuanto menos ejerce la reserva de poner su existencia al servicio de la redención universal[11]. El principio salvífico, ya presente en el Antiguo Testamento, según el cual Dios concede su gracia al pueblo de Israel por la fe de los patriarcas, por la intercesión de Moisés, de Samuel y de los profetas, y finalmente por el sufrimiento del Siervo de Yahvé, y perdona a los amigos de Job por su justicia, se cumple claramente en la nueva alianza[12]. La práctica corintia de bautizarse en nombre de los muertos muestra hasta qué punto la conciencia de que se podía actuar en nombre de los demás era fuerte también en la vida de la comunidad cristiana (1 Cor 15,29).[13] Esto presupone la idea de que ni siquiera el bautismo es un acontecimiento privado que afecta al sujeto claramente delimitado, sino que es una gracia a la que se puede atraer a otros: se trata de una aplicación excepcional del "tener todas las cosas en común" de la comunidad primitiva en , de modo que sus miembros tenían "un solo corazón y una sola alma", sin que ninguno de ellos "considerara lo suyo como algo privado (ἴδιον)" (Hch 4,32). De la mención especial de los hechos de Bernabé, como de Ananías y su mujer, se desprende que las palabras de Hch 4 no implican una comunión universal de bienes;[14] sino que de este modo dan expresión a una disposición particular, que también se inculca repetidamente en las Cartas de los Apóstoles mediante la recomendación de la hospitalidad (Rom 12.13; 1 Tim 3,2; Tit 1,8; Heb 13,2; 1 Pe 4,9), de ganar dinero para poder dar limosna (Ef 4,28), y de "participar en las necesidades de los santos" (Rom 12,13), con incesante transición de la comunión en lo material a la comunión en lo espiritual: "Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran" (Rom 12,15). La hospitalidad exterior que acoge a los demás en la propia habitación tiene su eco en la autoexpropiación interior que no se resiste a los demás cuando fuerzan su entrada (Mt

5,39): ¿Por qué no os dejáis más bien poner en desventaja?" (1 Co 6,7); "no os venguéis" (Rm 12,19). De este modo, la disposición más íntima del Señor en la Cruz se convierte en el corazón de la disposición de la Iglesia; el único que fue capaz de ser "un hombre para los demás" con plena eficacia introduce ahora a sus seguidores en la misma capacidad: "Soportaos unos a otros y perdonad, si alguno tiene alguna queja contra otro. Como el Señor os ha perdonado, perdonad también vosotros. . . Que reine en vuestros corazones la paz de Cristo, a la que fuisteis llamados en un solo cuerpo" (Col 3,13.15).

El mandato de animarse unos a otros activamente -que siempre procede de Cristo (como misericordia de Dios) y está orientado hacia Cristo[15] - muestra que este acto de abrir paso al otro no es pasividad, sino el ofrecimiento a él de la disposición del Señor. Y la intercesión mutua, repetidamente exigida al cristiano, tiene lugar (como toda oración neotestamentaria) en un ámbito donde Cristo está presente (Mt 18,10s), donde su palabra viva habita entre nosotros (Col 3,16).16); el Apóstol no sólo reza "sin cesar" por su comunidad (Rm 1,9; 1 Ts 1,2; 2,13), sino que cuenta con la oración de ésta para llevar a cabo su tarea (Rm 15,30ss; 2 Co 1,11; Flp 1,19; Col 4,3.18; 1 Ts 5,25; Filem 22). Así, también "la Iglesia" reza "sin cesar a Dios" por Pedro cuando está en la cárcel (Hch 12,5.12). Como oración de la Iglesia, tiene su raíz en la nueva unidad instituida por Jesús, su propia unidad con el Padre, que ha abierto a sus discípulos y a los que creen en Él, en la oración sumosacerdotal (Jn 17,20-23). La Iglesia, con todo lo que constituye su contexto social, es la revelación y la exposición de Cristo y, por tanto, de la vida social en el seno de la Divinidad. Y puesto que Jesús ruega al Padre que permita a los que le pertenecen habitar donde Él está y ver su gloria (Jn 17,24), y la Iglesia es ya el lugar donde Él está, la vida personal y social de la Iglesia permite ver la gloria de Cristo y del amor trino.

El concepto del carácter social de la Iglesia recibe una confirmación final en la antítesis de Pablo entre *Adán y Cristo*. Es bien sabido que esta antítesis, que se elabora dos veces (en Rom 5,12-21 y 1 Cor 15,45-50), debe interpretarse en cada caso en su contexto literario particular y no aislarse y generalizarse.[16] Pero, en cualquier caso, está claro en Rom 5 que "Adán", como cabeza de la humanidad caída, es un antitipo deficiente de Cristo como cabeza de la humanidad redimida, y que este antitipo tiene dos características: ha abierto la puerta a la realidad del pecado que domina a todos los hombres, y es el primer pecador en una línea de pecadores personales que incluye a

todos los hombres. Estas dos características deben mantenerse en yuxtaposición: "sólo la afirmación de la unidad de la inexorable adicción al pecado *y* de la responsabilidad personal" por parte de todos los pecadores individuales es "verdaderamente bíblica".[17] Así pues, tenemos una afirmación negativa de la simultaneidad del elemento social y el elemento personal; la intención de Pablo al aducir este negativo es, en última instancia, sólo mostrar el modelo positivo de la misma simultaneidad de ambos aspectos en Cristo y en la nueva comunidad que ha instituido. La "prefiguración del que había de venir" es superada infinitamente por Él cuando llega, pues la gracia de Cristo "se derrama sobre todos los hombres mucho más ricamente" que la transgresión de Adán. Pero aunque el equilibrio entre Adán y Cristo esté completamente abolido en cuanto a su sustancia, la relación entre la ley superior del ser y la ley de la libre elección y decisión permanece constante, como pone de manifiesto la indivisibilidad de lo que el cristiano es y lo que el cristiano debe hacer en la sección siguiente, Rom 6,1-23. Y aunque los detalles precisos de la relación entre Adán y su descendencia no se discuten en Pablo -lo único que importa en este ámbito es la doble unidad de destino y responsabilidad[18]-, esta relación por parte de Cristo y de la Iglesia adquiere importancia, ya que Cristo mismo (en antítesis a la ἁμαρτιά que impera) es la ley personal omnicomprensiva de la vida para todos los redimidos, que han elegido en libertad responsable incorporarse a él. El "pecado" como tal no es una persona, aunque domine a los hombres con un poder colectivo y suprapersonal; en su ser último, es la impotencia de la humanidad para querer y aspirar a la meta "sobrenatural" que Dios le ha fijado, a saber, su verdadera unidad "en el Amado" (Ef 1.6), y por eso es para todos los hombres "la pérdida de la gloria de Dios" (Rom 3,23), mientras que, ahora que hemos sido reconciliados con Dios por medio de Cristo, hemos recuperado el acceso a la gloria del amor y "nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios" (Rom 5,2). Adán es la solidaridad problemática en una existencia sin gloria: Cristo es la solidaridad genuina en el recuperado 'acceso abierto a la gracia' (*ibid.*) que pretende para nosotros la gloria del amor eterno de Dios, ya que éste 'ha sido derramado en nuestros corazones' de antemano y nos ha hecho habitar en su propio dominio. Pero como una solidaridad en lo que no es amor es un contrasentido, el que es 'seducido' por el deseo pecaminoso (ἐπιθυμία) es expulsado de la comunidad hacia el aislamiento y la muerte (Sant 1.14), de modo que sólo la Iglesia en el amor de Cristo y de Dios permanece como modelo superador de

solidaridad, en la que el otro -como nuestro hermano- nos muestra tanto que el amor divino se trascendió a sí mismo entrando en lo que era distinto de sí mismo para devolvernos a casa, como que no abandonó su propio ser al hacerlo, puesto que siempre abrazó en sí mismo la alteridad, como amor trino. Sólo así se realiza el presentimiento del resplandor divino, que juega en el rostro del hombre a causa de su origen (Sal 8,6) y que se presenta a Adán, que busca anhelante una compañera (Gn 2,20ss.), en la forma y el rostro de Eva, como espejo de su propio ser a imagen de Dios. Pero el cumplimiento tiene lugar, no en la gloria del paraíso, sino en el encuentro crucificador del Señor crucificado en el rostro distorsionado por el pecado del prójimo.[19] Y es en términos de este encuentro como seremos juzgados.[20]

c. *Nupcialidad*

Cuando comenzamos a exponer lo que encierra la 'gloria' del Nuevo Testamento, la expresión clave nos pareció 'rostro' (πρόσωπον),[1] que significa la presencia de toda la persona para otras personas, presencia espiritual en una encarnación total, que incluye en sí también la 'palabra' (λόγος)[2] cuando se da expresión a sí misma, y va más allá de la 'imagen' (εἰκών), ofreciéndose sin disimulo en el resplandor de su aparición inmediata. El que ora en el Antiguo Testamento 'busca' el rostro de Dios y pide que no se aparte de él (Sal 27,8). Y sin embargo, el *kabod* de este rostro es tan fuerte que su apariencia desnuda mata. Pero ahora "la gloria de Dios" ha amanecido "sobre el rostro de Cristo" (2 Cor 4,6): El que me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14,9). Y si actualmente no lo vemos "tal como es" (1 Jn 3,2), no es porque el rostro humano de Cristo oculte lo divino, sino porque *nuestro* ojo todavía sólo es capaz de percibir "fragmentariamente" y no está maduro para dejarse mirar por Dios (1 Co 13,12). Sin embargo, en principio ya no hay ningún velo entre nuestro rostro y el rostro glorioso de Dios. Pablo lo explica en *2 Cor 3,6-4,6* mediante la antítesis entre la gloria de la antigua alianza y la gloria de la nueva, o más exactamente, entre la gloria de la ley de Moisés, que sigue siendo letra, y la gloria del Evangelio, que es espíritu. La letra está "escrita en piedra" (aunque por la mano de Dios), y tanto la letra como la piedra son una imagen que media la voluntad viva de Dios: pero no son Dios mismo. Al descender de la montaña, el rostro de Moisés refleja algo de la gloria del rostro de Dios cuando resplandece; pero, precisamente

por eso, debe cubrirse el rostro con un paño en presencia de los israelitas[3] , tanto porque no pueden soportar el esplendor (3. 7) como para que "no puedan ver a Dios".Lo que era "transitorio" era la mediación del rostro vivo y eterno a través de la letra y la piedra: la letra "mata" (3,6), y la ley es insuficiente para vencer la muerte y la "condenación" (3,9), por lo que todo lo anterior se convierte en un "pecado" (3,9).9), y así toda la dispensación anterior era intrínseca y esencialmente finita, y por tanto también incapaz de vislumbrar en absoluto más allá de su propia finitud (τέλος, 3.13) su meta trascendental (τέλος, νόμου Χριστός, Rom 10.4).[4] El velo sobre el rostro de Moisés es, pues, el mismo velo que yace sobre toda la 'lectura del Antiguo Testamento' (los judíos rezan con la cabeza cubierta); el rostro de Dios permanece oculto en la mediación por la piedra y la letra, como permanece oculto el rostro o 'corazón' del hombre (3,15), y no es posible que se vean el uno al otro. El corazón permanece "pétreo", "endurecido" (3.14); donde Dios no puede desnudar su corazón -que es su gloria-, el rostro personal del hombre también permanece velado. Se quita el velo" cuando uno "se vuelve al Señor: pero el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (3.16s). La mediación desaparece donde el Padre aparece en el Hijo,[5] y así el Espíritu de Dios resplandece directamente sobre los corazones. La encarnación plena -de modo que la gloria de Dios resplandece en el rostro de Cristo- es simultánea a la participación inmediata en el Espíritu de Dios, que nos da a todos la "libertad" de apartar la mirada de nuestro vergonzoso ocultamiento, "a cara descubierta", y levantar los ojos al rostro del amor eterno y ver así "la gloria del Señor" (3.18). El estadio último del "cara a cara" ya se ha alcanzado en principio en el rostro humano de Dios, mostrado y visto en el Espíritu de Dios, aunque por el momento este medio de comunicación directamente resplandeciente, que no separa, sino que une, lleve todavía el nombre de "luz del Evangelio de la gloria de Cristo" (2 Co 4,4). La fe, la esperanza y el amor, los tres que permanecen en la eternidad (1 Cor 13,13), son ya el camino espiritual para ver en el Espíritu de Dios, en su amor, y para participar en él.[6] La "luz del Evangelio de la gloria de Cristo", que contiene y otorga el Espíritu, la libertad y, por tanto, la "gran *parresía*" (2 Cor 3,12) -y no una mera "cualidad de semejante"-, permite el milagro por el que el amor divino y el amor humano no sólo se miran, sino que se hunden el uno en el otro: la nupcialidad.

La nueva alianza es la realización de la nupcialidad entre Dios y la

humanidad que se prefiguraba en la antigua alianza, pero que sólo podía escapar de su confinamiento a la esfera de las imágenes cuando la corporeidad estaba implicada en *ambas* partes de la relación. De lo contrario, por mucho que los cultos mistéricos orientales, egipcios y helenísticos hablaran del matrimonio sagrado (ἱεός), la unión de los cuerpos en la tierra seguía siendo en el mejor de los casos una reproducción (platónica) de una boda espiritual (syzygy) en el Cielo, y el concepto de boda entre una pareja celestial y una pareja terrenal quedaba atrapado en el modelo de la relación entre espíritu y cuerpo. En ninguna de las dos formas el elemento sexual de las relaciones entre personas humanas desempeñaba un papel serio. Pero cuando Jesús, como Hijo encarnado, toma posesión de las imágenes del Antiguo Testamento, automáticamente las eleva a un nuevo nivel, del mismo modo que Pablo sigue el modelo de las formas de pensamiento gnósticas para subrayar la importancia de la Encarnación, pero del mismo modo las transpone por completo, de modo que a pesar de su aparente relación con la gnosis, se les hace expresar lo contrario de lo que dicen.[7] Precisamente fue necesario el entrelazamiento único y exclusivamente cristiano de la cristología, la Trinidad y la Iglesia, para elevar la forma básica de la unión humana, la relación del hombre y la mujer, de la esfera meramente biológica a la esfera personal, e incluso para que se convirtiera en un auténtico "sacramento" (Ef 5,32) de la relación humana. Los niveles y órdenes se entrelazan aquí con la mayor sutileza y son inseparables entre sí, sin que por ello se confundan. La estrecha relación de este tema con el de la "gloria" se desprende de las dos afirmaciones de Pablo, según las cuales, en el ámbito humano, la mujer es "la gloria" del hombre (1 Co 11,7), y Cristo "se ha presentado a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga" (Ef 5,27).

Debe quedar la duda de si el Jesús sinóptico hizo suya la metáfora de la nupcialidad entre Dios e Israel[9] y se la aplicó a sí mismo. Aunque el judaísmo de la Antigüedad tardía sí conoce la imagen del banquete nupcial como metáfora del sellamiento escatológico de la alianza,[10] la equiparación del Mesías con el novio no está atestiguada, o es muy tardía.[11] Se podría, pues, atribuir las referencias a las bodas (Mt 25,1-13; 22,1-10; Lc 14,15-24; también Mc 2,19 par.) al propio Jesús, explicando al mismo tiempo la equiparación del esposo (que se convierte en "el hijo del rey" en Mateo) con el propio Jesús como reflejo de la comunidad (lo mismo con Mc 2,20 par.). La pulcritud de esta distinción queda, sin embargo, masivamente en entredicho por el

vínculo entre las palabras de institución de la Eucaristía y la perspectiva de la comida escatológica (Mc 14,25; *cf.* Lc 22,30): estas dos se encuentran en una continuidad oculta, de modo que las formulaciones de la comunidad sólo deben verse como la clarificación de lo que se expresó silenciosamente en el ser y en los hechos de Jesús. ¿Acaso las comidas que celebra con los "pecadores" no son una anticipación explícita de la comida escatológica, mesiánica? Y, del mismo modo que se puso a sí mismo en sus propias parábolas como encarnación del reino venidero, empleando para ello palabras misteriosas, también es posible que la metáfora de Mc 2,19a sea un indicio oculto de sí mismo.

Por otra parte, la unión del hombre y la mujer, tanto sexual como nupcial, adquiere nuevos acentos en Jesús, que la libera de la casuística legal y la expone como obra original de Dios creador (Mc 10,6ss.). La unidad interior, en la que de dos nace una sola carne, es obra directa de Dios; ¡que el hombre no divida aquí! Pero esta unidad en la carne denota también una unidad igualmente plena en el espíritu amoroso: mirar con lujuria a la mujer de otro es ya romper esta unidad, pues "*copulatio* sin *communio* es fornicación".[12] Sin embargo, en caso de conflicto de deberes, las exigencias del reino de Dios tienen la precedencia incluso sobre las del vínculo matrimonial.13 Además, el matrimonio pertenece a la "era antigua" y no entra en el reino de los cielos (Mc 12,25 par.). Pero Jesús no es enemigo del matrimonio; tiene discípulos casados, ama a los niños, acepta invitaciones a bodas. No sacó al matrimonio de su orden de criatura, sino que le dio un nuevo significado dentro de ese orden. Pero hizo que la base más profunda del matrimonio fuera el nuevo amor, ἀγάπη. Las Cartas de los Apóstoles dejan claro que ésta era su intención (Ef 5,21ss; Col 3,18ss; 1 Pe 2,18ss) y que introdujo algo que llegaría a su conclusión en las especulaciones de la Carta a los Efesios.

No está claro cuál era el punto de vista del cuarto evangelista sobre Jesús como esposo escatológico. Si M. E. Boismard estuviera en lo cierto al suponer que Jn 3.22-30 es una primera redacción de la narración de la relación entre el Bautista y Jesús, que fue desplazada a su posición actual por las redacciones posteriores, entonces la metáfora del Bautista -'El que tiene la novia es el novio; el amigo del novio, que está de pie y oye su voz, se alegra mucho con la voz del novio' (3.29)- arrojaría una luz muy distinta sobre el simbolismo de la escena de las bodas de Caná, que aparecería como el primer amanecer de la gloria de la cena escatológica.[14] El evangelista y la comunidad

que le escuchaba debían tener claro que la "esposa" de la que habla el Bautista es la Iglesia15. En los potentes acordes finales del Nuevo Testamento, el Apocalipsis de Juan desarrolla la imagen: la dualidad continua de la esposa de Yahvé, Jerusalén virgen y ramera, se separa aquí definitivamente en la esposa pura "vestida de lino blanco resplandeciente" (19,8) y su imagen opuesta, la gran ramera de Babilonia; ya no es Dios el esposo, sino el Cordero (19,7; 21,9). Las imágenes proféticas, apocalípticas y helenísticas confluyen en el momento en que "la ciudad santa Jerusalén" desciende a la tierra "del cielo, de Dios, en el esplendor de la gloria de Dios" (21.10).10) para la ἱερὸςς, que elimina la distancia entre el Cielo y la tierra y encarna definitivamente lo que estaba predestinado y de hecho preexistía en la presencia de Dios (*cf.* Gal 4.26ss; Heb 12.22ss.), mientras que en la tierra la novia que habita en el desierto (Ap 12.14) sigue anhelando con el Espíritu esta boda: Venid" (22,17). Al igual que en el Evangelio, los creyentes individuales son invitados a esta boda en calidad de invitados (19.9). Las imágenes del Apocalipsis se presentan sin una interconexión definitiva, aunque existe una interrelación subliminal. Los ciento cuarenta y cuatro mil que siguen al Cordero son "vírgenes" y han sido "comprados para el Cordero" (14.4). El arca de la alianza aparece en el templo abierto del Cielo (11,19), seguida inmediatamente por la mujer embarazada vestida del sol (12,1): ¿cómo es posible que estas dos imágenes no guarden ninguna relación con las de "novia" y "esposa"? Y si tal relación existe, ¿no arroja una luz hacia atrás sobre la "mujer" que provocó el primer amanecer de la gloria de Jesús en Caná? Las bodas y la gloria están al principio y al final. Y la petición de la mujer del milagro en la fiesta, ¿no es como un primer "¡Ven! ¿No hay aquí un encuentro -en la ocultación y el rechazo de la petición- por primera vez entre los dos rostros que se revelarán plenamente en las bodas del Cordero?16

El concepto de nupcialidad aparece de muchas maneras en Pablo, antes de que se le dé su gran desarrollo en la Carta a los Efesios, *2 Co 11.2,* aludiendo a la metáfora veterotestamentaria, identifica a la comunidad corintia como comprometida con Cristo (ya no con Dios); Y como el esposo se ha encarnado, así también "los celos maritales de Dios" (ζῆλοςῦ) se han encarnado en Pablo, que de una vez por todas, como desposador o padre de la novia, "desposó" a la comunidad con su "único esposo" y la preparó para ser "presentada" (παραστῆσαι) a él como una "novia sin mancha". El paso del tiempo no ha alterado el peligro para la relación; como Jerusalén en el pasado, Corinto hoy

está a punto de ser seducida 'lejos de la simple lealtad (ἁπλότης) a Cristo', como Eva fue seducida por la serpiente. Así pues, tenemos aquí, a través de la corporeidad de los esposos, una relación que va detrás de la antigua alianza hasta la primera pareja en el Paraíso y enlaza ésta con el 'matrimonio sagrado'; pero mientras que en Efesios la referencia va de la primera pareja a la pareja final, 2 Corintios, temiéndose lo peor, va de la segunda pareja de vuelta a la primera.

Sin embargo, en *Rom 7,1-4* se da el paso definitivo: el vínculo matrimonial del Antiguo Testamento con la "ley" se disuelve mediante la muerte y la liquidación de la ley en Cristo, de modo que la esposa queda libre para un nuevo vínculo.[17] "Si se entrega a otro marido, no será adúltera. Así pues, hermanos míos, por lo que se refiere a la ley, habéis muerto mediante el cuerpo de Cristo, para ser entregados a otro, al que resucitó de entre los muertos para que diéramos fruto para Dios" (Rom 7,3-4). El matrimonio con la ley abstracta se disuelve mediante el cuerpo concreto de Cristo en la Cruz: al morir Él vicariamente por todos, todos han muerto. Esta muerte es un acontecimiento de vida, porque es un acontecimiento de amor; es morir en la Resurrección, pero la ley abstracta es incapaz de seguirla aquí. De este modo -y no muriendo *a* la ley, sino muriendo *a* la ley- se sella la nueva alianza matrimonial, con una fecundidad dirigida a Dios.

Sobre la base de este texto, cabe suponer que el concepto de la Iglesia como "cuerpo de Cristo", en el que los creyentes son "cada uno de sus miembros" (1 Co 12,27), ya contiene un cierto elemento nupcial; esto se convierte en una certeza en 1 Co 6,13-20. Pablo está hablando de fornicación, que adquiere un acento totalmente nuevo en la nueva alianza por el hecho de que Dios se ha hecho carne y que nosotros nos incorporamos a esta carne. Pablo habla de la fornicación, que adquiere un acento totalmente nuevo en la nueva alianza por el hecho de que Dios se ha hecho carne y nosotros estamos incorporados a esta carne. Sólo así se explica la solidez del argumento según el cual "cualquier otro pecado que cometa una persona queda fuera de su cuerpo; pero el que comete fornicación peca contra su propio cuerpo" (6,18; *cf*. Eclo 23,17ss.). Pues Pablo describe a continuación este "cuerpo propio" como un cuerpo expropiado que no es propio: "¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros y que tenéis de Dios, y que ya no os pertenecéis en absoluto? Habéis sido comprados a un precio muy alto" (6.19s). Pero la expropiación no tuvo lugar por un acto externo de representación en

el que un cuerpo sólo se da a cambio de otro cuerpo: más bien, un cuerpo se entrega al otro cuerpo, eucarísticamente. El cuerpo no existe para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo" (6,13); por eso está absolutamente prohibido tomar un miembro de Cristo y hacerlo "un solo cuerpo" con una prostituta, según el principio del Génesis, pues en el Espíritu Santo ambos cuerpos -el del creyente y el de Cristo- son ya una sola carne en unión nupcial.[18]

Elementos de una teología de la primera pareja en el Paraíso se encuentran en *1 Cor 11,2-16*; el contexto práctico -Pablo quiere introducir en Corinto la costumbre judía oriental de que las mujeres se cubran la cabeza en el culto- choca duramente, en la búsqueda de una justificación teológica, con la afirmación de 2 Cor 3,18 de que "todos vemos (o: reflejamos) la gloria del Señor con el rostro descubierto", afirmación que sin duda incluye a las mujeres no menos que a los hombres. Pero por encima de esta regulación cultual, que no tiene especial interés para nosotros, se desarrolla una teología del hombre y la mujer significativa por la afirmación definitiva de Ef 5: el hombre es 'imagen y gloria de Dios' y tiene a 'Cristo por Cabeza', mientras que la mujer es 'gloria del hombre' y tiene al hombre por 'cabeza' (1 Cor 11.7,3). Se establece una jerarquía basada en la naturaleza (con una referencia a Gen 2.20 y ss.), al tiempo que Pablo subraya la relación personal inmediata con Dios y la independencia mutua de los sexos (11.11 y ss.). El velo de la mujer (por medio de una cubierta en la cabeza, o con el pelo: vv. 5s, 15) pertenece al orden de la naturaleza (φύσις αὐτή, v. 14), ya que esto tiene que ver con la grave interacción de los sexos: la "captura" y "desvelamiento" de la mujer por el hombre, que la despierta en el amor por sí mismo y por lo tanto la convierte también en su "ayudante", sin la cual no puede hacer nada con su masculinidad. Puesto que él está obligado a capturar, y gobierna como 'cabeza', se revela su impotencia; puesto que la mujer está 'por debajo del hombre' (ὕπανδρος, Rom 7.2) en la posición (cristiana) de servicio, ella se convierte en la 'gloria del hombre', quien sin embargo no revela su propia potencia gloriosa en esto, sino que muestra que él es la 'imagen y gloria de Dios', 'de quien deriva toda paternidad' (Ef 3.15). Se ha sugerido que *doxa* significa aquí "claramente lo secundario en oposición a lo original... el resplandor en oposición a la luz",[19] pero este significado no está atestiguado con seguridad;[20] se trata más bien de la "manifestación exterior de la dignidad, de lo que es soberano", del mismo modo que el hombre "Adán" fue el vicario de Dios en la creación.[21] La inmediatez (del

εἰκών) en ambos sexos, con una gradación de la *doxa*, establece en el orden de una creación la base para el misterioso juego de la fecundidad sexual en la oposición de parejas personales con iguales derechos.[22]

Sólo en este punto pueden unirse en una síntesis neotestamentaria ambos órdenes, el de la creación (sobre la base de Gn 2) y el de la nupcialidad pactada (sobre la base de los profetas): *Ef 5*. La señal de que no se trata de una mera recopilación de elementos ya existentes, sino de una unificación creativa de los mismos, es la introducción del tema soteriológico, y no en una forma vaga que podría tener cabida incluso en un drama gnóstico de la redención, sino -como siempre en Pablo- en la forma específicamente neotestamentaria, estaurológica. El marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia" -es la primera vez que habla de la Iglesia en su conjunto, y no ya de una comunidad particular- "el que es salvador (σωτήρ) de su cuerpo". Como la Iglesia se somete a Cristo, así deben someterse las esposas a sus maridos. Maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola lavado con el baño del agua en la palabra, a fin de presentársela gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e irreprochable' (5.23-27). Es evidente que Pablo comienza aquí proyectando anticipadamente su pensamiento desde el ámbito creatural, sexual (que es el objeto de su exhortación) al ámbito soteriológico: ofrece al esposo una imagen ilimitada del don corporal de sí mismo, que puede mirar, pero no imitar verdaderamente. En efecto, esta Iglesia, a la que Cristo ha amado hasta entregarse por ella, es efectivamente "alguien", una realidad preexistente a la elección de Dios, y sin embargo, como esposa santa e inmaculada, no es más que el resultado de su entrega: no es su compañera, sino su fruto. Desde ambos puntos de vista, la relación entre Cristo y la Iglesia (incluso cuando se presenta como un modelo para los cónyuges) va mucho más allá de la relación natural entre los sexos, que se experimenta a sí misma como subsumida por la relación anterior y con un punto de referencia totalmente superior a sí misma. Así, Pablo puede concluir afirmando: "Este misterio (del hombre y la mujer, que se hacen una sola carne) es grande, y lo digo por su relación con Cristo y la Iglesia" (v. 32). Pero Pablo, que hasta aquí ha interpretado el orden de la creación en relación con el orden de la redención, pasa de este último orden al anterior : "Así, pues, los maridos están obligados a amar a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El hombre que ama a su mujer,

se ama a sí mismo, pues nadie ha odiado jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida, como Cristo a la Iglesia. Porque somos miembros de su cuerpo, "por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán *una sola* carne" ' (5.28-31). La instrucción a los esposos se remonta ahora a la situación en el Paraíso: Eva procede de la costilla de Adán, y por eso él ama en ella su propia carne; y el amor soteriológico de Cristo por la Iglesia, que es su carne (pues somos sus miembros), aparece también aquí como el cumplimiento de esta situación original. Lo que antes parecía excesivo e inimitable -Ecclesia *ex latere Christi*- tiene *ahora* un fundamento en la realidad de la creación. El ágape que parecía cernirse inalcanzablemente sobre el eros (el bautismo y la Palabra -el acontecimiento en el que nace la Iglesia- tienen sus raíces en el don sangriento de sí mismo que Cristo hizo en la Cruz) lleva a su cumplimiento un misterio de orden inferior, en el que el amor erótico del esposo parecía ser en realidad amor a sí mismo, casi una condición para estar enamorado de su propio cuerpo. ¿Ese amor a sí mismo en el peldaño más bajo de la escala, el del amor personal individual del hombre y la mujer, debería apuntar, a través de la relación entre Cristo y la Iglesia, a un amor a sí mismo en el peldaño más alto, donde el amor personal individual entre el Padre y el Hijo en el Espíritu se sintetiza una vez más en el amor a sí mismo del amor eterno desinteresado? ¿Y el amor con el que Cristo cuida y cuida a la Iglesia como a su propia carne, sería entonces un reflejo de este amor eterno que se ama a sí mismo y se da gloria a sí mismo en todas las cosas? Así al menos lo veía Agustín23.

Para entender correctamente lo que se dice aquí, hay que remontarse al prólogo de Efesios, que se expuso anteriormente24. Allí, Pablo habló de la elección por Dios antes de la creación del mundo, para que fuésemos "santos e irreprensibles" (las mismas palabras que se usan en 5.27) ante Él, y para que fuésemos la alabanza de la gloria de su gracia; pero esto es "en su Amado", que es siempre aquel en quien tenemos "la redención por su sangre, el perdón de los pecados" (1.7), aquel que, como "el Cordero inmolado desde la fundación de la humanidad" (1.8), nos ha dado "el perdón de los pecados" (1.9).7), el que -como "el Cordero inmolado desde la fundación del mundo" (Ap 13,8)- es siempre, desde el principio, el que fue crucificado sangrientamente por su Iglesia. En cualquier caso, esto excluye el concepto gnóstico que puede estar al acecho en el trasfondo de las afirmaciones de Pablo -aunque sólo para que pueda ser refutado y

excluido-, a saber, la idea de que antes de los tiempos, o al final de los tiempos, tiene lugar en el Cielo un eterno 'matrimonio de los dioses' entre dos poderes, uno de los cuales se llama 'redentor' (σωτήρ) y el otro 'Iglesia' (ἐκκλησία)[25], y que este matrimonio debe reproducirse en el nivel inferior de los sexos humanos. Pablo clava este mito en la cruz y lo desmitifica. Y es notable que incluso en el caso de Valentín, para quien el mito se convierte en un drama soteriológico en el que el redentor desciende del Cielo a una Sophia-Ecclesia degradada para traerla de vuelta a casa, el mito se detiene en la Cruz cristiana, a la que separa en una Cruz "verdadera", incruenta, por encima, y una Cruz sangrienta irrelevante que es, en el mejor de los casos, un indicio y una metáfora de la Cruz espiritual. Es en la verdadera Cruz ensangrentada, que presupone una verdadera Encarnación y, por tanto, una verdadera sexualidad humana, donde tenemos la piedra de toque de lo cristiano. Y el rompecabezas insoluble del dualismo gnóstico (entre la sicigia celestial y su imitación sexual terrenal) sólo se resuelve cuando la auténtica sexualidad creatural del hombre y la mujer se considera fundamentalmente relacionada, por encima de sí misma, con una posición eterna, santa y sin mancha ante Dios, en el amor del Cristo encarnado por su esposa, que es la Iglesia formada por personas humanas. No se dice que este amor, como ágape, sea meramente eros sublimado escatológicamente; pues, como Dios cosas predeterminadas, el ágape es lo primero (Ef 1,4) y debe imprimirse como una forma en el eros (5.25, 28, 29, 33); y, sin embargo, lo que estaba predeterminado no se convierte en Iglesia real hasta que el *Agapetos*, el Hijo amado, ha derramado su sangre como ser humano y como hombre por su esposa -que es innegablemente una esposa humana y femenina- para darle de sí mismo la forma que ha de ser suya para siempre. Puesto que la sexualidad humana está al servicio de este misterio, se santifica sacramentalmente; pero, al mismo tiempo, se transpone en su conjunto por encima de sí misma. Presta a la nupcialidad entre Dios y el mundo el matiz rojo de la vida -el color del sexo y de la sangre que fluye-, pero sólo para pasar, en sí misma, y entrar en la esfera mayor de la que es el "misterio".

Después de Cristo, es demasiado tarde para una sexualidad que se bastaría a sí misma como misterio, y se redondearía y cerraría sobre sí misma (1 Cor 7,6ss., 29). Para el Nuevo Testamento, es hora de pasar con Pablo del orden del matrimonio a la virginidad, es decir, a la nupcialidad escatológica. Allí donde es posible vivir directamente de la verdad universal del amor encarnado entre Cristo y la Iglesia, ya no

es necesario el rodeo *a través* del símbolo individual de esta verdad. Esta verdad es la transformación de toda la vida del Redentor en fecundidad generativa -su existencia como Eucaristía- y la transformación de toda la existencia de la persona humana redimida en el *fiat* obediente que la Iglesia dice a Dios, la perfecta ὑποτάσσεσθαι ἐν παντί, 'sumisión en todo' (Ef 5,24). Sin embargo, la imagen completa de Dios en el mundo recoge de nuevo la imagen creatural, la dualidad de las dos personas de hombre y mujer en la única naturaleza humana. La imagen y la teología natural que se encuentran en la comunión humana son incoativas, del mismo modo que la teología natural de Hch 17,27, "buscar a Dios, si acaso pudieran sentirlo y encontrarlo", es una imagen incoativa. Ni la referencia al prójimo ni la referencia natural a Dios se realizan fuera de la relación entre Cristo y la Iglesia. Ambas pertenecen a los presupuestos establecidos por Dios, que Él exigió para revelar "la gloria de su gracia"; y esta gloria no quiere ver a Dios glorificado por encima del hombre, sino en el hombre. No sólo el eros entre los seres humanos es la base que permite a Dios imprimir su propio ágape en la persona humana; el encuentro cara a cara entre el hombre y la mujer es también la base que permite la posibilidad de tal encuentro cara a cara entre Dios y la humanidad. En la Iglesia, la humanidad recibe un rostro para Dios. Ella es el cuerpo que recibe su forma del Espíritu y de la sangre de Dios y de Cristo, sólo porque al mismo tiempo es su esposa y su esposa. Aunque la Iglesia se encuentra "en una especie de personalidad propia *frente a* Cristo "[26] , ésta difiere de las relaciones entre personalidades humanas en que Cristo no encuentra a la Iglesia ya existente, sino que la trae a la existencia a partir de sí mismo, y para sí mismo, en virtud de su propio don de sí mismo. El Bautista (Jn 3,29) y Pablo (2 Cor 11,2) no son más que "padres de la esposa" subordinados: el que verdaderamente "conduce" a la esposa "hacia sí, y ante su propia faz, al poder y al esplendor de su mirada "[27] , es Cristo mismo. Una vez más, por supuesto, no es a una relación cerrada en sí misma a la que la conduce: al final, desea "entregar el reino a Dios Padre" y "someterse" (ὑποτάσσεσθαι) al Padre, igual que la novia se ha "sometido" al esposo, "para que Dios sea todo en todos" (1 Cor 15,28). Incluso el acto por el que el Hijo trae a la existencia a la esposa para sí mismo es, en última instancia, obra del Padre, "que todo lo ha sometido a él" (15.27): no existe una "sicigia" celestial, sino que, si todo ha sido creado *"por medio* del único Señor Jesucristo" y ha sido conducido al Padre, entonces "para nosotros sólo hay un Dios, el

Padre, *de* quien proceden todas las cosas y *para* quien hemos sido creados" (1 Cor 8.6). El amor trinitario es la única forma última de todo amor, tanto del amor entre Dios y los hombres como del amor entre las personas humanas.

3. PONERSE EN CAMINO HACIA DIOS

Al tratar de la gloria de Cristo, hemos tenido que considerar la tensión entre el resplandor de la luz más alta que viene de Dios, *Vidimus gloriam eius*, y la ocultación más profunda de esta misma luz, de modo que se hace irreconocible. Encontramos la misma tensión cuando hablamos de la glorificación de la gloria divina, que debe tener lugar en la apertura de la verdad y de la *parrhesía*, y sin embargo debe resistir en la fe desnuda y en la pobreza de la esperanza, hasta la irrupción del reino. Lo que se ha convertido para nosotros en una certeza más allá de toda duda, algo que se oye, se ve y se toca, todavía nos permite caminar sólo "en la fe, no en la vista" (2 Cor 5,7); "la esperanza que se ve no es esperanza" (Rom 8,24). De esta contradicción deriva el inmenso movimiento que vino al mundo por Cristo, el movimiento entre la presencia del *eschaton* y su futuro, y este movimiento *es* la Iglesia, que esencialmente es una institución que no descansa ni un solo instante, sino que siempre debe estar rompiendo y poniéndose en camino. Pero ella no poseería tal potencial de futuro, si no tuviera la urgencia de la semilla que madura como una realidad presente en sí misma. Col 1,27 utiliza el lenguaje de la gloria para expresar esta contradicción constitutiva de la Iglesia, que será objeto de nuestras reflexiones en este último capítulo: En este tiempo, el misterio que estaba oculto desde los tiempos y generaciones anteriores ha sido revelado a sus santos, a aquellos a quienes Dios quiso dar a conocer las riquezas de la gloria de este misterio entre los pueblos del mundo, que es "Cristo en vosotros", la esperanza de la gloria". El contenido de la gloria *es* conocido, y se puede nombrar: "Cristo-en-tú". Esto concierne a los pueblos del mundo, lo sepan o no - la Iglesia aparece sólo como la "consagrada", que tiene el privilegio de conocerlo y la obligación de anunciarlo- y, sin embargo, este contenido sigue siendo una esperanza. La tensión que constituye la esencia de la existencia cristiana (pero que, en última instancia, concierne a los pueblos del mundo) es aún mayor y más paradójica que la tensión en la vida del Jesús terreno; pues el cristiano vive sobre la base de la unidad de la Cruz y de la Resurrección de Cristo (es decir, sobre la base de la unidad de lo que todavía no es, y de lo que ya es), para esperar la gloria que todavía está por venir. Esta tensión es tan grande que parece consumir la existencia cristiana hasta la

autocontradicción existencial: *muero porque no muero*.

Argumentaremos en tres etapas. En primer lugar, la existencia escatológica es el paso (en Cristo) de todo estado de encerramiento a lo universal: la Iglesia sólo tiene forma para poder trascenderse siempre de nuevo y dar al mundo una forma trascendente. En segundo lugar, la existencia escatológica significa traer al futuro lo que siempre ha sido futuro: ponerse en camino hacia el futuro de Dios junto con el mundo y, de hecho, con la prenda del "Espíritu que suspira" en él. Por último, la existencia escatológica es, por tanto, existencia en un amor que hace de la cruz y de la bienaventuranza una llama indivisa.

a. La transición

El Evangelio de la gracia de Dios en Cristo es, ante todo, el paso de una religión nacional (que se ve a sí misma como tal incluso en las imágenes que expresan su esperanza escatológica) a un mensaje para toda la humanidad: "Anunciamos a Cristo, hablando a la conciencia de todos e instruyendo a todos en toda sabiduría, a fin de presentar a todos en la perfección en Cristo" (Col 1.28). El "pueblo de Dios" de la antigua alianza era un pueblo cerrado: sus deberes religiosos incluían la demarcación frente a otros pueblos y sus religiones. Es cierto que Israel había sido elegido entre los pueblos como "heredad de Yahvé" (Dt 32,9), y por tanto tenía un destino que trascendía su existencia como pueblo particular; sin embargo era, para hacer visible la concreción y unicidad de Dios y de su acción, un pueblo concreto y único: "Israel según la carne" (1 Co 10,18). Por mucho que Dios trascienda esta base, en la que el término "pueblo de Dios" debe tomarse en su pleno valor literal (Rm 11,1s; 15,10), nunca se apartará de ella (Rm 11,29), pues es la "raíz" (Rm 11,18) en la que se fundamentan "las promesas" (Rm 3,2; 9,4).4). Y mientras Jesús cumpla su misión terrena en la carne, sólo puede presentarse como el cumplimiento de esta promesa, pretendiendo, por supuesto, encarnar el cumplimiento inmediato y último de todo lo que Dios había incluido en la promesa a Abrahán y en la instrucción de la ley, de la sabiduría y de los profetas. Esta es la razón de su libertad real, de su rechazo de todo acto secreto de posesión de Dios a través de logros piadosos, del rechazo también de todos los conceptos prefabricados de cumplimiento (en los títulos que se le podrían aplicar), y de la reivindicación que hace de todo Israel, tal como se expresa en la elección de los "Doce" (como "jueces de las tribus", Mt 19,28).[1] "La

salvación viene de los judíos" (Jn 4,22); y la misión de Jesús se dirige a los judíos (Mt 10,5s). La ruptura sólo se produce con el rechazo del "Mesías" por parte de los judíos, y con la entrega por parte de Jesús de su obra terrenal al Espíritu Santo en la Resurrección. E. Peterson sitúa esta ruptura en el momento en que los "Doce" ya no se sienten atados a Jerusalén, sino que se atreven a hacer la transición a la misión y se convierten en los "Doce Apóstoles"; Lucas ha sintetizado este momento proléptica y proféticamente en su teología de la fiesta de Pentecostés.[2] Del mismo modo que "Cristo según la carne" (2 Cor 5,16) se ha convertido en algo del pasado, también lo ha hecho todo "Israel según la carne" (1 Cor 10,18); de hecho, la división de los judíos en "Israel según la carne" se ha convertido en algo del pasado.18); en efecto, la línea divisoria entre el rechazo del "Mesías" y su resurrección por Dios es idéntica a la línea divisoria entre la "ira" de Dios, que soporta pacientemente los vasos maduros para la destrucción, y la "misericordia" de Dios para los vasos que "designó de antemano para la gloria, a fin de dar a conocer las riquezas de su gloria" (Rom 9,22s). El antiguo *kabod* (Rm 9,4) también declina; el futuro sólo nos lo muestra el que estaba previsto desde el principio en la "raíz" de Abrahán, en la fe pura en el Dios que resucita a los muertos: la bendición para todos los pueblos (Gn 12,3). Siempre existió, pues, esta dialéctica entre lo carnal (Ismael) y lo espiritual (Isaac) en el pueblo antiguo, dialéctica en la que sólo la voluntad del que llama muestra la verdadera dirección (en el caso de los gemelos de Rebeca, elige a Jacob, no a Esaú); el plan de Dios no sufre desviaciones en ningún momento (Rom 9,6-13). Pero incluso el Isaac espiritual es también un hombre de carne, como el gran y único "heredero" (Gal 3,16), en unión con el cual todos los demás pueden llegar a ser coherederos (Gal 3,29; Rom 8,17).

Esto muestra la profunda problemática de la Iglesia después de la Pascua. Ella es esencialmente el "resto" trascendente de Israel (Rom 9,27.29; 11,5), que deja atrás la protección que le ofrecía su restricción a un solo pueblo y se abre sin protección a la universalidad de los pueblos del mundo. Sólo en un sentido bastante impropio y paradójico pueden aplicarse a este resto los términos "pueblo de Dios" e "Israel de Dios" (Gal 6,16)[3], sentido que trasciende el significado propio de estos términos. Este resto debe tener una cierta visibilidad terrena , para poder llevar el mensaje escatológico esencial más allá de sus propios confines (Rm 10,14 ss.), pero ya no tiene "ninguna ley" (Ga 5,23), salvo la "ley superior" del amor divino que se ha entregado

por todos, la "ley de Cristo" (Ga 6,2; 1 Co 9,21).2; 1 Co 9,21); ya no tiene más ritos que "morir y resucitar con Cristo" (Rm 6,3ss) y la fracción del pan en la que ambos se proclaman y se hacen presentes (1 Co 11,23ss): ¡qué paradoja para los hombres mortales! No tiene más derecho que el de usar "armas espirituales" para llevar a la obediencia total redentora de Cristo a los que están dispuestos a creer (1 Co 10,4-6); ni más fuerza que la debilidad de la Cruz, en la que se perfecciona el poder de Dios (2 Co 12,10.9), ni más "carta de recomendación" que los corazones creyentes y amantes (2 Co 3,1ss.). El conjunto es un arreglo provisional que dura para todas las edades, (4) y tanto más cuanto que la "raíz que os lleva" (Rom 11,18) se ha vuelto inaccesible por el retraso de Israel, y el cumplimiento definitivo de la promesa a Israel, el "misterio" del final de los tiempos (Rom 11,25s.), todavía no ha llegado. En todos sus exilios y dispersiones por el extranjero, Israel, como pueblo terrenal, fue siempre centrípeto: Jerusalén se presenta siempre como el punto último de reunión (Tercer Isaías); la comunidad del Nuevo Testamento es mucho más radicalmente un "pueblo de Dios errante" (Heb 3-4), más explícitamente expropiado en lo que está "fuera" (Heb 13.11ss), "porque aquí no tenemos *polis* permanente, sino que vagamos en busca de las *polis* venideras" (13.14). Según Pablo, la apertura del "pueblo", antes cerrado, a la universalidad de los pueblos -sólo posible por la cruz y la resurrección de Cristo- es el contenido central del "misterio" (Ef 1,13s; 2,11s; 3,6). La Iglesia es el servicio que continúa el servicio de Cristo, revelando al mundo el "evangelio", es decir, el mensaje que es la realidad de la reconciliación de Dios con el mundo en Cristo: a través de la palabra, y a través de la atestación de una vida que es llevada por el acto cúltico de Cristo y se convierte ella misma en un acto cúltico dentro del objetivo de hacer de los pueblos del mundo una "ofrenda cúltica" (Rom 15,15s.). Así, es posible que los títulos del Antiguo Testamento, especialmente el de "pueblo sacerdotal", sean retomados con nuevos contenidos (1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5-9s; 7,13s). Pero el elemento colectivo está esencialmente personalizado, a causa de Cristo: los representantes del nuevo "pueblo" son aquellos que han sido explícitamente expropiados por Él y enviados por Él para este servicio escatológico del mundo, personas que encarnan la realidad del "evangelio" para el mundo en la "liturgia" pública de la palabra y del don que hacen de su vida (Flp 2,17; 2 Tim 4,6): un "ministerio trinitario de sacrificio"[5] , porque representan y ofrecen la redención del Padre en forma de Cruz y Resurrección del Hijo con la fuerza del

Espíritu que renueva (2 Co 5,17-21). No son sólo signos para el mundo, sino la forma (τύπος) que se imprime a la "Iglesia" (Flp 3,17; 2 Tes 3,9; 1 Tim 4,12; Tit 2,7; 1 Pe 5,2s). La autoconsagración existencial (λογικὴ λατρειά, Rom 12,1) de todos los creyentes corresponde al sacrificio de quienes los 'forman', para la consagración del mundo a Dios; pero conforman el mundo a sí mismos, no ellos al mundo (12,2). La existencia de Pablo, tal como se describe extensamente, no tiene características que no se encuentren en la existencia de todo cristiano, pero en su caso son más visibles y casi, por así decirlo, placenteras, de modo que es posible ver en Pablo toda la paradójica indefinibilidad de la posición de los cristianos -en términos mundanos, su falta de lugar (utopía)-. El único punto de referencia en el presente -entre el "pasado" histórico de los acontecimientos de Cristo y el futuro histórico (?) de la parusía cristológica- es el evangelio, en el que (como ya hemos visto)[6] se concentra toda la "gloria" de la existencia cristiana como servicio.

Las tres secciones de argumentación en *2 Corintios 3.1-4.6; 4.7-5.8 (o 10); 5.9 (u 11)-6.10-por* toda su riqueza cristológica y eclesiológica, tienen *un solo* tema central: la gloria del evangelio del ministerio apostólico como servicio del evangelio. Si queremos retomar nuestra pregunta anterior,[7] si la Iglesia cristiana tiene una *forma -y* debemos concluir aquí haciendo esta pregunta-, entonces la mejor manera de responder es examinar estas tres piezas concentradas de argumentación. Es cierto que la forma que muestran está siendo desgarrada en una tensión casi insoportable, y en términos del mundo interior sólo puede tratarse de una forma cortada en pedazos, irreconocible, imposible de reproducir y que, en última instancia, se desmorona en puras contradicciones (6.8 y ss.). La Iglesia en su conjunto no tiene otra forma. Puede revestirse de ropajes siempre nuevos -los de una institución estática con jerarquías oficiales, libros de leyes, reglamentos para el culto y los sacramentos, teologías firmemente cerradas sobre sí mismas, etc.-, pero todos estos intentos por hacer de la Iglesia una institución estática no tienen sentido.-Pero todos estos intentos de darse una forma son incapaces de eliminar esta incomprensible oscilación que pertenece a su existencia en el mundo: su gloria no reside en ella, sino en el Evangelio al que sirve, y el Evangelio tiene gloria en la medida en que es la inexplicable "presentación" de alguien que (como pasado y futuro) está ausente; pero la presencia es la obra y la auto-atribución *del Pneuma*.

La primera sección (3.1-4.6) tiene como centro la oposición entre

gramma y *Pneuma*, antigua alianza y nueva, pero en relación, no con el acontecimiento de Cristo, sino con la existencia apostólica de la que puede leerse la forma de la Iglesia. Esta existencia no tiene ninguna "carta de recomendación", ningún carácter evidente, y ni siquiera puede mostrarse abiertamente (a diferencia de la Torá y la circuncisión que los judaístas pueden mostrar). La autentificación de Pablo no es algo que lleve en el bolsillo: está dentro, en su corazón, a través de su comunidad. Allí es "comprensible y legible para todos" (3,2), como también "proclama abiertamente la verdad a todo el que es capaz de asumir la responsabilidad de sí mismo, ante la faz de Dios" (4,2)(8), aunque para los "incrédulos", lo que se revela permanece oculto, ya que "el Dios de este mundo ha oscurecido su entendimiento, para impedirles ver el esplendor del Evangelio de la gloria de Cristo" (4,4). El Apóstol no tiene ningún poder mundano con el que combatir esta ceguera mundana: todo su "poder viene de Dios", no de la letra, sino del "Espíritu", y es bueno que así sea, porque el que usa la letra como arma mata, mientras que el que consigue algo mediante el Espíritu "vivifica" (3.6). Es cierto que la letra escrita en piedra era "gloriosa" (3,7), no sólo el Templo de Salomón y todo el fascinante ritual que el corazón de los judíos ansiaba ver (Sal 84; Sir 50), sino también la institución sagrada con sus más mínimos matices (1 Cr 23-29), su tradición (2 Cr 13), reforma (cap. 14) y administración (cap. 17). 14) y administración (cap. 17), incluyendo el elemento profético (cap. 18) y la propaganda en su favor (cap. 19), e incluso las sangrientas guerras llevadas a cabo por su causa en "el Espíritu Santo" y en "la fe en Yahvé" (20.14, 20) y las repetidas restauraciones (caps. 24; 29; 34). Pero toda esta gloria fue, en última instancia, un "servicio de condenación" (2 Cor 3,9) y tuvo su correspondiente final (2 Cr 36).

Por eso, ya en la logia de Jesús, lo que hay en él es sencillamente una intensificación que supera lo que había antes[9]. De la gloria antigua, que era visible en la tierra, se pueden sacar conclusiones sobre la gloria nueva: Si lo transitorio pasa por la gloria, cuánto más lo que permanece permanece en la gloria" (2 Co 3,11); pero lo transitorio, lo temporal y lo terrenal -incluida la gloria que parece visible- es precisamente algo oculto. Esto es cierto tanto del rostro de Moisés, como de la ley y de los judíos: todo permanece velado (3.12-15), de modo que uno debe volverse de lo que es visible pero oculto, en un giro en U (ἐπιστρεφ-ειν) hacia el Señor, a fin de "vislumbrar" lo que es revelado y glorioso, y así también "reflejarlo".[10] Y cuanto más se ve el esplendor del Señor sin disimulo, tanto más

asume el que ve precisamente esta forma paradójica de la gloria: nos vamos transformando en la misma imagen, de una gloria en otra, a medida que (este esplendor) resplandece del Señor pneumático" (3.18). Pero, ¿en qué consiste este nuevo esplendor que resplandece sobre el siervo del Evangelio por medio del Señor en el poder del Espíritu?

La respuesta se da en la segunda sección, 4.7-5.8 (o 10). Hay una "superabundancia poderosa" de Dios en "vasos de barro", de modo que no se puede considerar mérito de los vasos, sino de Dios. Pero la debilidad del Apóstol no es una debilidad humana, sino la debilidad de Cristo: la paradoja de la relación entre el fracaso humano y el poder de Dios no es, en definitiva, una paradoja antropológica, sino cristológica. Esto puede tomar varias formas: el Apóstol puede dar cuerpo existencial, vicariamente, al lado de la muerte, para que el lado de la vida pueda beneficiar a la comunidad (4.12), pero también puede y debe mostrar ambos lados en su propia existencia (4.10-11), porque de lo contrario no estaría mostrando de manera creíble el evangelio de la muerte *y* la resurrección. Pero, ¿cómo es esto posible? La resurrección de Jesús, que está más allá de su muerte, no puede mostrarse en el tiempo junto con su muerte, ¡y no en Jesús mismo, sino en los vasos de barro de otros hombres! No, responde Pablo, esto es posible, a través del '*Pneuma* de la fe' que, de hecho, le obliga a hablar del Evangelio (que es muerte y Resurrección en uno): Creo, y por eso hablo" (4,13 = Sal 116,10 o 115,1 LXX), y, como en el salmo, esto ocurre bajo la presión de la experiencia de la muerte y en presencia de la comunidad que escucha. Y si, ya desde la experiencia de la muerte, el salmista puede cantar su esperanza en el Dios que salva, cuánto más el Apóstol, cuya palabra contiene desde el principio la síntesis de la muerte y la resurrección de Cristo y que, por tanto, "sabe" (4,14) que resucitará junto con la comunidad, por cuya causa todo esto tiene lugar. Este "conocimiento" generará "una acción de gracias desbordante para gloria de Dios" en la comunidad (v. 15), y se justifica por sí mismo por el hecho de que el Evangelio no es la unión nítida de dos partes iguales -Cruz y Resurrección-, sino que es más bien la transición dinámica por la que la primera deja paso a la segunda: en palabras de E. Stauffer, el Evangelio es la síntesis de la muerte y la Resurrección de Cristo. En palabras de E. Stauffer, el Evangelio es una "fórmula que expresa una ruptura"(11). Esta fórmula no se queda en una dialéctica estática, sino que da un impulso predominante hacia delante a la existencia cristiana: "Por eso no nos

rendimos, pues aunque nuestro hombre exterior se destruya, nuestro hombre interior se renueva de día en día. La ligera tribulación, que nunca dura más que el día de hoy, nos produce un eterno peso de gloria que toma su medida en una superabundancia que conduce a una superabundancia cada vez mayor' (v. 17). Esto supone que nuestra mirada de fe no se dirige a lo "visible", sino a lo "invisible", pues la gloria resucitada de Cristo es, en efecto, esencialmente una gloria oculta. Lo visible nos hace "suspirar", pero como tenemos "el anticipo del Espíritu", estamos "alegres" aunque suspiremos anhelantes (5,1-8). La 'ausencia' y la 'presencia' son sólo valores relativos, y como tales son irrelevantes comparados con la confianza del 'peregrino' en que está haciendo la voluntad del Señor y le es agradable (v. 9). En la tercera sección, la existencia oficial y, por tanto, eclesial, se convierte definitivamente en el servicio del acontecimiento trinitario-cristológico: *es* la conciencia, transparente en la presencia de Dios (5,11), de haber sido definitivamente desarraigado de lo que era propio por el amor de Cristo, muerto y resucitado de todo, y de haber quedado vinculado en obligación al Señor (5.14-15): pero el don de sí de Cristo es la obra de reconciliación del Padre con el mundo, obra que tuvo lugar en la abolición de lo "viejo" (v. 17) y de la "carne" (v. 16) y en la "nueva creación" del Espíritu, y que se representa continuamente en su contemporaneidad con el mundo en la "embajada" y la "exhortación" del Apóstol (v. 20). El que es 'embajador' puede llamarse también 'colaborador' de Dios (συνεργοῦντες, 6.1). Es un instrumento que se pone al servicio de una obra que Dios realiza en favor del mundo en cada momento concreto del ministerio de la Iglesia. En este trabajo, el Apóstol es un "diácono, un siervo de Dios" (6.4). La sección hímnica final muestra la gran reivindicación existencial de este servicio, y hasta qué punto se explota el instrumento (en el sentido de la paradoja del Evangelio). El pasaje habla primero de toda la gama de tribulaciones exteriores (vv. 4-5), luego de las disposiciones interiores que se requieren (vv. 6-7), y finalmente de las paradojas -imposibles de resolver de manera ordenada- de una existencia radicalmente cristiana frente a la Iglesia y al mundo (vv. 8-10). Esto es precisamente lo que cabe esperar de la unión de la Cruz y la Resurrección en el kerigma, y es precisamente esta unión la que llena el vaso humano: "reconocidos y escarnecidos, malhablados y bienhablados, acusados de engaño y sin embargo verdaderos, desconocidos y sin embargo bien conocidos, moribundos y sin embargo he aquí que vivimos, golpeados y sin embargo no

muertos, aparentemente tristes y sin embargo siempre alegres, aparentemente mendigos y sin embargo enriqueciendo a muchos, hombres que no tienen nada y sin embargo lo poseen todo". Aunque la palabra "gloria" ya no aparece en esta sección, es aquí donde adquiere su mayor plenitud, es más, tiene un tono triunfal, ya que las paradojas se convierten cada vez más en "fórmulas que expresan un avance" hacia la luz, de modo que el primer lado ya sólo tiene el efecto de un "cuasi" que deja paso al "poderoso predominio" del segundo lado.

Todo ello se entiende aquí como la trascendencia de la existencia nueva y escatológica sobre la religión nacional e institucional encerrada en sí misma. Del mismo modo que la asociación veterotestamentaria de un Dios en el cielo con un pueblo en la tierra queda superada por el acontecimiento trinitario por el que Dios reconcilia en Cristo y en el Espíritu -puesto que Cristo y los suyos son "una sola persona" (Gal 3.28)-, la existencia del Apóstol y de la comunidad ya no puede situarse en una posición intermedia entre Dios y el mundo. El Apóstol, como encarnación del Evangelio, viene a la comunidad y al mundo desde el ámbito de la actividad divina, sin separarse en lo más mínimo de la solidaridad con la comunidad y el mundo, ya que va hacia Dios junto con la comunidad y el mundo en la misma tribulación y el mismo coraje nacido de la fe (2 Co 6,7).7); y de todo el Nuevo Testamento se desprende claramente que la Iglesia de Cristo, su cuerpo y su esposa, viene al mundo desde la actividad de Dios, anunciando, dando ejemplo e invitando, en una posición frente al mundo absolutamente necesaria para poder dirigirse al mundo, sin abandonar ni por un momento la solidaridad con el objetivo de su misión, es decir, el mundo al que se dirige. Por el contrario, la "gloria del Evangelio" afecta al mundo en su conjunto tan directamente como a la Iglesia; su mensaje es cósmico, y esto es lo que le confiere una cualidad absolutamente nueva en comparación con todas las imágenes anteriores y contemporáneas del mundo, las filosofías, los misterios y las religiones políticas.[12] La "luz del Evangelio de la gloria de Cristo" (2 Co 4,4) entra en un ámbito de libertad hasta ahora desconocido, puesto que Dios "nos arrebató del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor" (Col 1,13). En relación con esta luz, las "tinieblas" definen todos los "sistemas de leyes" del mundo interior que mantenían prisionero al hombre, ya fuera la "ley" del Antiguo Testamento o la "ley" (νόμος) greco-romana-helenística de la *polis*, ya fuera la *megápolis* cósmica de la Stoa o la *polis* medio cósmica, medio política de los grandes reyes desde Alejandro hasta Augusto. La

experiencia de libertad de los cristianos hace que estas dos formas de un sistema sacro mundial de ley, que había reducido al hombre a un esclavo, se fundan en una sola; al igual que los pueblos gentiles estaban gobernados y tiranizados por "poderes cósmicos", en última instancia la ley de Yahvé no es Yahvé mismo, sino (como veían el judaísmo y el cristianismo primitivo) algo mediado por "ángeles", es decir, por poderes intermediarios (Hch 7,30; Gal 3,19; Heb 2,2).

Naturalmente, tanto las formas judías como gentiles del helenismo esbozaron muchos conceptos en los que la estrechez de la dimensión nacional se abriría a una *oikoumene* que abarcaba a toda la humanidad y, de hecho, a todo el cosmos. De este modo se creaba un cierto entendimiento preliminar y se disponía de las categorías para el desarrollo futuro.

Por parte judía, Filón y Josefo se superaron mutuamente en esbozos liberales de cómo la antigua religión de Yahvé podía ampliarse para adquirir un significado para toda la humanidad. La ley de Moisés es coterminal con la ley natural;[13] la fidelidad judía a "lo transmitido" ("lo que viene de los padres") es la misma que la de otros pueblos; precisamente los judíos se distinguen por su amor a la Sabiduría (divino-cósmica) y son por ello el pueblo más filosófico. Pero, ¿no es su Dios uno que trasciende el mundo? Aquí la propaganda judía hace causa común con la Estoa y el Platonismo, para ambos el "sabio" trasciende los límites de la *polis* y de la nación y es un hombre libre y un "extranjero" en relación con ellos,(14) con su hogar en la *megalópolis* del cosmos en su conjunto (según la Estoa) o en el mundo espiritual de las ideas o el mundo divino de las estrellas (según el Platonismo). El éxodo de Egipto, el exilio en Babilonia y la existencia como extranjeros residentes al margen del imperio romano pueden disolverse filosóficamente de este modo, dándoles así una justificación. Pero, ¿a dónde conducen estas ideas filosóficas? Los conceptos estoicos no podían ir más allá del punto de una libre sumisión del individuo humano a la ley del logos cósmico que todo lo abarca y que gobernaba tanto a los animales como a las plantas y a los seres humanos, un *nomos* que finalmente seguía siendo sólo la extensión a dimensiones mundiales del *nomos* de la *polis* individual. Y cuando más tarde se intentó dar una expresión política interna a este *nomos* universal, fue necesario recurrir a la idea de un reino divino: un hombre mortal y falible se convierte en representante del *nomos* divino, para ser cabeza con autoridad absoluta de la *oikoumene* humana que es la reunión de todos los pueblos individuales en un

"reino". El concepto platónico, si se lleva hasta el final de forma radical, no tiene interés en los acontecimientos políticos que son meras sombras; desencarna al hombre y vuelve su interés hacia un Jesús que es puramente espiritual o bien alcanzable a través de la experiencia mística. Pertenece al tipo de "Iglesia invisible" que elogiaba Filón[15], del mismo modo que la ley escrita no es más que la concreción (para quienes la necesitan) de la ley no escrita de Dios[16], y el culto del Templo no es más que el símbolo del culto en el gran templo que es el mundo(17).(18 17) Aquí, una vez más, nos encontramos ante el "puente que no se puede tender para salvar la distancia":es posible que la persona humana alcance la trascendencia, bien sometiéndose a una "ley" cósmica (en cuyo caso, no es libre), bien separando su espíritu de su corporeidad (en cuyo caso, ha dejado de ser un ser humano). Aunque Filón y otros judíos helenistas conservaran en alguna parte su esperanza mesiánica, "siempre podían recurrir a la seguridad de que "no tenemos otro rey que el César" (Jn 19,15), si el Mesías no llegaba".(19)-Podemos decir, en términos esquemáticos, que al mundo antiguo se le abrían cuatro caminos. Primero, el camino de la *polis* o nación cerrada a un cosmopolitismo cosmológico; pero, para usar la expresión de Pablo, éste seguía sujeto a los "elementos del mundo" (Gal 4,3.9; Col 2,8.20). En segundo lugar, el camino hacia un cosmopolitismo puramente humano, que por su propia naturaleza incluye una "orientación hacia el ateísmo (aunque a menudo sólo sea en el plano de las emociones)"(20). En tercer lugar, el camino hacia el intento de síntesis de ambos, que conduce al culto al emperador. Por último, el camino hacia una huida del cosmos, el camino que huye de la existencia del mundo y del hombre.

Sólo si tenemos ante nosotros estas alternativas desesperadas, comprenderemos hasta qué punto estaba abierto el espacio al que el mensaje cristiano conducía a la gente. Este espacio se abre, e incluso se crea, por la victoria sobre la muerte del crucificado: es el espacio idéntico al *hombre* Jesús, que "resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre" (Rm 6,4) y ahora "ya no muere", sino que "vive para Dios" (6,9s). Se trata, por tanto, de un espacio esencialmente antropológico, y esto se expresa en términos neotestamentarios cuando se dice que este hombre fue exaltado "por encima de todos los cielos" (Ef 4,10), es decir, por encima de todas las potencias cósmicas o ángeles o funestos controladores de la historia o servidores de Dios (Heb 1,1-3,6). La era que comienza con la Resurrección es verdaderamente la era del hombre, pero del "hombre Jesucristo, que

se entregó a sí mismo en rescate por todos. Este es el mensaje de salvación" (1 Tim 2,5s). Aunque la Iglesia cristiana intente expresarse utilizando las categorías de todos los esbozos conceptuales que se han mencionado anteriormente, o bien las elimina totalmente o bien une lo que no podían unir en sí mismas. Lo que pertenece a las "*urnas* cósmicas" ya no está sometido al *nomos del mundo-fusis*; tanto el *nemos* gentil como el *nomos* judío han caído, de modo que ya sólo se vive "dentro del *nomos* de Cristo" (ἔννομος Χριστοῦ, 1 Cor 9,21): y éste no es otra cosa que la ley de su libre donación a sus semejantes. Por eso este Cristo debe ocupar también el lugar del emperador como representante sacral de la ley-mundo, pero de tal manera que su ley de amor es superior a toda autoridad sacral-política. Cristo mismo distinguió entre Dios y el César por medio de la moneda del impuesto (Mt 22,15ss.) y declaró que los "hijos", a diferencia de los "súbditos", eran libres, aunque pagaran el impuesto (Mt 17,25ss.); y aunque la Iglesia primitiva reconoció una autoridad perteneciente al Estado (Jn 18,28-19.16; Rom 13), esta autoridad fue despojada de su cualidad numinosa hasta el punto de que la Iglesia "atacó la base religiosa del antiguo Estado" y, "en este sentido, fue "revolucionaria" ",[21] mucho antes de todas las dificultades que inevitablemente siguieron a tal enseñanza, tanto las de una nueva unión de la Iglesia y el imperio (en el caso de Constantino y Oriente) como las de una creciente secularización del Estado que condujo a un dualismo extremadamente peligroso (en el caso de Occidente). La revelación del espacio escatológico llamado "Jesucristo" conduce a esta problemática. Como veremos más adelante, la realidad presente de este espacio está cargada de promesas para el futuro: no se trata ni de un mesianismo judío o futurista, ni de un presente atemporal platónico, porque la historia del mundo tiene su meta en el "día de Cristo", la irrupción de la gloria que ya ha empezado a poseer. También es cierto que la era antropológica que ha comenzado con Cristo es la liberación de los poderes y leyes del mundo sólo porque él ha llevado a cabo el plan de Dios Padre para el mundo en la libre obediencia del amor y lo ha llevado al punto de inflexión decisivo: este plan para el mundo es y sigue siendo divino y, por tanto, es anterior al mundo, al que abarca totalmente. Pero esto es lo contrario de un encadenamiento de acontecimientos regidos por el destino, tal como lo concebían los estoicos, pues la obediencia del Hijo desemboca en la libertad del amor paterno y trino. La época antropológica ha desmitificado el cosmos, pero no lo ha despojado de su elemento divino. La libertad

que Cristo abre es, al mismo tiempo e indivisiblemente, la libertad de Dios y del hombre. El hombre debe decidirse por esta unidad indivisible; la huida (en términos platónicos) hacia lo que está fuera del cosmos ha sido imposibilitada por la Resurrección, y permanecer obstinadamente en la vejez entrega de nuevo al individuo al "señorío, poder y fuerza" (1 Cor 15.24) de la colectividad, y al "último enemigo", la muerte (v. 26). El Evangelio es un heraldo que grita para convocar al hombre a tomar esta decisión.

Para comprender todo el significado de esta decisión, hay que remontarse a la predestinación "antes de la fundación del mundo" y, de acuerdo con ella, a lo dicho sobre la "apropiación por expropiación". El Dios vivo es la vida de la criatura, pero también su libertad: cuando llama a la criatura hacia sí, y la criatura lo elige a él en lugar de a sí misma, encuentra en esta expropiación tanto su libertad como su hogar. Y esto no es independiente de la Cruz y Resurrección del Hijo, que, como segundo Adán, lleva al primer Adán a su propia naturaleza genuina: no a una corporeidad platonista e individualista, sino a la corporeidad escatológica que pertenece a la pareja nupcial de Dios. Por eso no es absurdo hablar de una "ciudadanía" escatológica con Dios (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, Flp 3,20), o de un "lugar preparado" por Cristo con Dios (Jn 14,2s.), o de una verdadera '*polis* de cimientos firmes, proyectada y construida por Dios' (Heb 11,10), pues, en efecto, Dios sólo pudo llamarse verdaderamente Dios de los que creen en él 'después de haberles preparado tal *polis*' (Heb 11,16): *la "polis* del Dios vivo" (Hb 12,22), que, como signo de su trascendencia escatológica, es llamada en la Biblia "Jerusalén nueva, santa, superior, celestial" (Ga 4,26; Hb 12,22; Ap 3,12; 21,2.10). Vemos cuán real y poderosa es la presencia de la "gloria" (Ap 21,11) de Jerusalén, incluso en su ocultamiento temporal (Col 3,3), en la realidad de la libertad que el cristiano conquista *frente a* toda forma de orden cósmico. Su experiencia es que "ha sido liberado para la libertad por medio de Cristo" (Ga 5,1), que, por tanto, es "verdaderamente libre" (Jn 8,36), que "ha sido liberado de la ley del pecado y de la muerte por la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús" (Rm 8,2), y que ya no es "un hombre libre".2), y que ya no está sometido a la presión de ningún *nomos* del mundo interior, sino que está sometido a "la ley perfecta de la libertad" (Stg 1,25), que es idéntica a la propia ley del rey y, por tanto, merece ser llamada "la ley real" (Stg 2,8). Esta libertad no es, pues, otra cosa que "la gloria de la existencia, que ha encontrado un nuevo hogar en su esencia

original"[22].

Ahora bien, el grito de los heraldos que proclama el Evangelio, la llamada a la decisión, es claro: exige que se elija entre dos libertades: una libertad, que puede adoptar una forma personal o colectiva, de autodeterminación interior (αὐτάρκεια), y una libertad de entrega en la obediencia de fe al amor gratuito de Dios. El que opta por la autodeterminación permanecerá en la "servidumbre" del mundo y estará alejado de Dios, mientras que el que opta por la entrega tiene su hogar con Dios y es "peregrino y extranjero" (1 Pe 1,1; 2,11; Heb 11,13) y "extranjero residente" (1 Pe 1,17; *cf.* Heb 11,9) en este mundo. Sin embargo, incluso este mundo -en contraste con los sistemas de gnosis dualista-, en su decadente alejamiento de Dios, está ya hoy bajo el señorío tanto del Creador como del Redentor. La enseñanza del Nuevo Testamento sobre el estado muestra que el Creador mantiene su dominio sobre este mundo; el Nuevo Testamento muestra que comparte este dominio con el hombre resucitado Jesucristo al hablar de su exaltación "a la diestra de Dios" (Rom 8.34, y frecuentemente), "a la diestra de la majestad en las alturas" (Heb 1.3), y del don que se le ha hecho de "todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28.18), un "poder para someter todas las cosas a sí mismo" (Fil 3.21). Al ser conscientes de esta omnipotencia de Cristo, los "extraños" que le han sido entregados pueden ser conscientes incluso ahora de que "todo es suyo . . la vida y la muerte, el presente y el futuro" (1 Co 3,21s.).[23]

La razón por la que Dios y su Cristo no han renunciado a su dominio sobre el mundo en el antiguo eón es que ni siquiera el hombre alienado de Dios ha dejado de ser criatura de Dios y, en principio, hermano redimido de Cristo, aunque deba tomar la decisión de cruzar a la "nueva creación" (Gal 6.15; 2 Cor 5.17). Para el que la rechaza, la ley sigue vigente -como la Torá judía, o como el *nomos* gentil escrito en el corazón- como la llamada de Dios a él; y la autoridad del Estado, que lleva la espada y mantiene el orden del mundo, no es precisamente el reflejo de la *autarkeia* humana (cualquiera que sea la forma que adopte el régimen, democrático, monárquico, etc.), sino que sigue siendo, como la ley, que en sí misma es "santa, justa y buena" (Rm 7,12), "ordenada por Dios", "auxiliadora dada por Dios para realizar el bien", a la que hay que obedecer "por causa de la conciencia" (Rm 13,1ss; cf. 1 Pe 2,13). Sin embargo, es fundamentalmente importante señalar que en ninguna parte del Nuevo Testamento cae el más mínimo rayo de la gloria divina sobre

las estructuras del Estado, como sucedía en el caso de la teocracia del Antiguo Testamento, y como parecía inseparable de todas las formas de la antigua *polis*. No hay en ninguna parte la más leve sugerencia de que el Estado deba adoptar la forma de un reflejo terrenal, una reproducción o representación de la Jerusalén celestial y su gloria escatológica. Las estructuras del orden de lo que Agustín llamará la *civitas terrena* no se "transfiguran" en ninguna parte. Por muy poderoso que llegue a ser en la historia de la Iglesia el anhelo de semejante copia terrenal del Cielo en la tierra -desde la primitiva teología política que llega a su fin con Constantino, *pasando por* la concepción oriental y occidental en la Edad Media, hasta los intentos modernos de una teología política-, ésta queda desacreditada por el Nuevo Testamento: "En principio, se ha producido una ruptura que descarta toda "teología política" que el anuncio cristiano utilice indebidamente para justificar una situación política. Sólo dentro del judaísmo o del paganismo es posible algo parecido a una "teología política" '.[24] Lo único posible para el cristiano es llenar las estructuras del Estado de espíritu y vida cristianos, y así embotarlas un poco (la espada se vuelve superflua, Rom 13,3; e incluso los tribunales pueden volverse obsoletos, cuando los cristianos sufren injusticias: 1 Cor 6,1-7). Pero puesto que estos sistemas abarcan neutralmente tanto a los ciudadanos del Cielo como a los de la tierra, y no pueden verse afectados por la importantísima decisión entre las dos formas de libertad, sólo pueden ser "honrados" por los cristianos (Rom 13.7; 1 Pe 2.17), no "amados". Esto no altera la obligación de orar por quienes tienen autoridad, del mismo modo que hay que orar por todos los hombres (1 Tim 2,1). Pero la autoridad del Estado, con su espada, no existe principalmente para los justos, sino para los 'malvados. . . e irreverentes', pues 'esta es la enseñanza del evangelio de la gloria del Dios bendito' (1 Tim 1.9,11). Pero ciertamente es posible que incluso esta autoridad sea ejercida por los impíos, como muestra la situación del Apocalipsis: los reyes de la tierra fornican con "la gran Babilonia, madre de las rameras y de todas las abominaciones de la tierra", y los "mercaderes se enriquecen con su inaudita opulencia" (Ap 17,5; 18,3). El falso dios y la falsa gloria se establecen en la política y la economía: 'Su dios es el vientre, su gloria está en su vergüenza' (Fil 3.19). Mientras esta autoridad era neutra, podía reconocerse como procedente de Dios, pero se ha vuelto irreconocible por la total oposición a Dios que es la actitud de los que tienen el poder. Es la hora del martirio de los cristianos, que dan testimonio con su sangre de su libertad inviolable.

En el Apocalipsis se nos describen "las últimas posibilidades del mundo, la profundidad de las cosas, que comienza a revelarse desde la venida de Cristo"; aquí, "el Estado, haciendo su aparición como la bestia, ocupa el lugar final. Se revela como la posibilidad más extrema del mundo autoritario"(25). Como "bestia", es la encarnación del colectivo infrahumano y la perversión total de la Iglesia celestial divino-humana, cuya "Cabeza" personal imprime personalmente su propia huella en todo el cuerpo.

No es posible decir lo mismo de las 'estructuras de la Iglesia' (si tal manera de hablar fuera en absoluto tolerable en términos neotestamentarios), como se desprende del hecho de que la Iglesia es el lugar donde tiene lugar la acción de gracias del δοξάζειν; y se ha demostrado que se trata de una respuesta íntimamente ligada a la δόξα de Dios, que se reveló en el Señor crucificado y resucitado. La Iglesia es el lugar donde el misterio de Dios ha amanecido 'ahora para sus santos, a quienes Dios quiere manifestárselo' como 'riquezas de gloria' (Col 1,26s), ya sean estos 'santos' los Apóstoles o la comunidad en su conjunto.26 La Iglesia conoce el misterio escatológico de Dios -el rescate del mundo entero mediante su incorporación a Cristo-, aunque este conocimiento sea por el momento sólo 'esperanza de gloria'. Hemos sido arrebatados prolépticamente por Cristo "a la gloria de Dios", y este gesto de apertura de la puerta debe continuar en las relaciones mutuas de los miembros de Cristo, para que la Iglesia pueda llegar a existir (Rm 15,7). En la medida en que es posible hablar de "estructuras" en la Iglesia -ministerio, sacramento, reunión y organización de la comunidad-, éstas son completamente distintas de las estructuras del Estado, ya que pertenecen a la regla de vida de quienes han tomado la decisión de la fe y, por tanto, se han sometido a la única ley de la Cruz y la Resurrección de Cristo, la ley de la gracia de Dios y de su libertad. Puesto que siguen existiendo en el eón antiguo, será constantemente necesario "amonestarlos" (παρακαλεῖν), y la amonestación apostólico-eclesiástica deberá adoptar incluso formas estrictas de decisiones judiciales (1 Cor 5), en consonancia con el grado de su dejadez o pecaminosidad que los lleva a una situación de abierta contradicción de su decisión fundamental.(27) Pero la amonestación apostólica y eclesial tiene siempre el carácter de un discurso que procede de dentro de la misericordia de Dios (que es Cristo), cooperando a realizar su amor y el amor del Espíritu; en efecto, es un discurso "en lugar de Cristo, de modo que es Dios quien amonesta por medio de nosotros" (2 Co 5.20).28 Por eso παρακαλεῖν

significa siempre 'consolar, pedir, conjurar (por el amor de Dios)'; hace presente la Palabra salvífica originaria del mismo Dios, que sólo juzga para suscitar de nuevo. Pero, al hacer presente esta Palabra, tiene en sí algo de absoluto de la Palabra de salvación: "El que a vosotros oye, a mí me oye" (Lc 10,16). *La paráklesis* procede de la misión inmediata de Cristo: junto con Él, funda la Iglesia y la edifica, y no debe desmembrarse de los carismas dentro de la Iglesia. Por supuesto, nunca es posible, en términos neotestamentarios, neutralizar este carácter anticipatorio del ministerio apostólico y el carácter estructural que esto le da, separándolo de la representación existencial de la gracia de Dios en la entrega de Cristo; en su existencia, Pablo busca siempre hacer coincidir su encargo y su vida (como τύπος, para la comunidad); es lo bastante realista como para saber que lo mejor que se puede esperar es una aproximación (Flp 3.13), que muchos no corresponden a la exigencia inherente al ministerio, y que los que han recibido el encargo están ellos mismos en constante necesidad de una *paraklēsis* particular (las Cartas Pastorales). Deben mantenerse continuamente firmes en la esfera por la que han tomado la decisión de fe, y deben ser llevados de nuevo a esta esfera: pero esta es la esfera en la que Dios tiene su gloria, así como tiene su gloria en Jesucristo (Ef 3,16). Su gloria ha aparecido en el que fue crucificado y ha resucitado, y posee la totalidad de la gloria (κύροις τῆς δόξης, 1 Cor 2.8), pero su verdad ha sido puesta dentro de la Palabra del evangelio, de modo que la gloria de Dios resplandece en esta Palabra (2 Cor 4.4), visible para los creyentes pero oculta para los que no creen (2 Cor 3,18; 4-3s.); y en esto, la existencia cruciforme del predicador es un aspecto de la "visibilidad" (2 Cor 4,10). Todo esto ya se ha expuesto anteriormente en . Los creyentes son introducidos en el ámbito que Dios abre mediante el anuncio de la Buena Nueva, para que puedan participar de la misma realidad. Y así como la Palabra de Dios tiene su propio poder divino eficaz (δύναμις), así también la esfera de la Iglesia tiene su propio poder eficaz en los sacramentos, que confieren la forma propia de la Iglesia: el bautismo es una conformación a la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,3ss) y es, por tanto, la entrada a "las riquezas de la gloria del misterio" (Col 1,27). La Eucaristía *es* la expropiación del individuo en la comunión en Cristo del único pan y del cuerpo sacrificado (1 Co 10,16s), y crea la realidad que luego debe reproducirse y realizarse también en el plano existencial: "ofrecer la propia existencia corporal como sacrificio vivo y consagrado que agrada a Dios" (Rm 12,1). El matrimonio en el

ámbito de la Iglesia *está* siempre relacionado en principio, y debe estarlo también existencialmente, con el matrimonio de sangre entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21ss,). Por último, en el servicio mutuo de todos los miembros de la Iglesia, ésta *es* sacramento de la presencia de Cristo en ella, aunque la plena realización de esta presencia sea siempre sólo algo que constituye el objetivo de sus luchas (Ef 4,15s.). En todo δοξάζειν, la δόξα es a la vez el presupuesto de la existencia presente y la meta a la que se apunta; pero la Iglesia nunca se convierte en ámbito de esta δόξα "apropiándose" de ella en su estructura o en su existencia, sino sólo entregándose en consagración a la glorificación de Dios. 'La fe... echa mano de la δόξα como base; pero el único modo en que esto ocurre es que el creyente "entregue" a Dios la δόξα, reconociéndola y entregándose a ella en su confesión.'[29]

Este acto de entrega nunca se realiza definitivamente; sigue siendo hasta el fin del mundo un acontecimiento que no deja a la Iglesia tiempo para reflexionar sobre sí misma. Mirando hacia la gloria del Señor, puede reflejar algo de ésta, sin calcular por sí misma qué y cuánto está reflejando. Ella "refleja" la gloria de Cristo para el mundo sólo cuando mira a Cristo desde sí misma, sin reflexionar sobre sí misma (2 Co 3,18). Porque no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, y a nosotros mismos como vuestros siervos por amor de Jesús" (4,5). Las ideas de que el Apóstol encontrará su gloria en la comunidad, y de que Apóstol y comunidad se glorificarán mutuamente (1 Tes 2,20; 2 Cor 1,14), están guardadas para el último día, cuando toda reflexión egocéntrica quedará excluida para siempre. ¿Habría que decir, por tanto, que, mientras dure el mundo, la Iglesia está siempre *en camino* hacia su propio yo? Tal afirmación no tiene en cuenta lo esencial, que puede verse desde dos perspectivas: en primer lugar, la Iglesia no está en camino hacia sí misma, sino hacia "el hombre perfecto y definitivo" (Ef 4,13), su esposo Cristo; y en segundo lugar, en esta continua autotrascendencia, la meta de la Iglesia es algo que ya no es ella misma, porque esta meta será sin la palabra de la predicación, sin los sacramentos y sin la estructura interna del mundo, de modo que la distinción entre "Iglesia" y "mundo" ya no será sostenible. El objetivo de la Iglesia es hacerse superflua y cumplir así su servicio en el eón que pasa. De manera oculta, ya ha sido "dejada atrás" por la gloria oculta de la Jerusalén celestial, sin la cual no sería en modo alguno la Iglesia de Cristo. Y algo de la geometría estructural de la Iglesia de la antigua y de la nueva alianza se mantendrá en las formas y medidas de la ciudad eterna (Ap 21,12-17). Sin embargo, es

imposible que la Iglesia peregrina se acerque a esta geometría mirando hacia atrás, hacia la antigua alianza, con el fin de establecer una *polis* teocrática de acuerdo con un supuesto conocimiento de las normas celestiales de medida (Ex 25.9, 40), ya que esto sólo produciría una "imagen en sombra" (Heb 8.5); el resultado sería "sólo una sombra de lo que estaba por venir , porque la sustancia de estos pertenece a Cristo" (Col 2.17). La Iglesia debe mirar hacia adelante, en consonancia con el acontecimiento en el que tiene su ser: este acontecimiento conduce desde la Cruz hasta la Resurrección de Cristo, y es en él donde aparece la gloria del amor trinitario desinteresado.

b. La esperanza de gloria

Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios" (Rom 5,2). Cristo en vosotros, esperanza de gloria" (Col 1,27). La esperanza bienaventurada y la manifestación de la gloria" (Tit 2,13). Todo lo que se ha dicho hasta ahora apunta, inevitable e irresistiblemente más allá de sí mismo, a la esperanza y al futuro; porque el movimiento que la Iglesia realiza en la esfera pública del mundo ya no es una mera salida de Egipto a Canaán, y la situación al final de la nueva alianza -cuando la gloria que apareció en Cristo se retiró por última vez, después de muchas ocultaciones- no es en modo alguno comparable al final de la antigua alianza. No se abre a un "tiempo vacío", sino a un cumplimiento tan explosivo que genera de sí mismo una esperanza más profunda y una amplitud más cierta que va absolutamente más allá de cualquier universalidad geográfica y, de hecho, más allá de cualquier esperanza que pudiera residir en tal universalidad: esta esperanza amplia sólo puede ser satisfecha por la irrupción de todo el mundo en la gloria de Dios que ha sido alcanzada, abierta y asegurada prolépticamente por aquel que ha resucitado de entre los muertos. Por el hecho del cristianismo -que ahora ha de ser proclamado a todo el mundo- se ha establecido definitivamente una entelequia en los fundamentos del mundo, una entelequia que no puede ser superada por ningún horizonte más amplio, sino que tiene un impulso hacia adelante más fuerte que cualquier horizonte utópico que pudiera esbozarse con el mundo como punto de partida, porque por la Resurrección de los muertos, este horizonte supera prolépticamente al mundo incluso con sus utopías más extremas. Concedido un universo en evolución dinámica, aún desconocido para la Biblia, y concedida toda la autotrascendencia de las formas de vida y de cultura, la

pregunta sigue en pie: ¿qué utopía mundana puede ofrecernos *el pasado -la muerte*, y las miríadas de muertes que quedan tras nosotros, y lo que es aún más horrible, los atroces sufrimientos que no se comprenden a sí mismos y carecen de sentido en términos mundanos- como el *futuro* y la "bienaventurada esperanza de gloria"? Pues en la Utopía formulada apocalípticamente en 1 Tes 4.13 y ss., de manera notable son precisamente los que pertenecen al pasado -los muertos- los primeros en resucitar, mientras que los que pertenecen al futuro -la última generación de la historia del mundo- "no tendrán ventaja sobre los que durmieron". Cuando la vanguardia de la historia penetra en el reino, ello no implica olvidar lo que ha sido, como si se tratara de "materiales de construcción" ahora perdidos de vista. La solidaridad que ninguna forma de socialismo puede conocer, y que también es olvidada o infravalorada por una interpretación existencial y meramente histórica de la Escritura, espera primero por los que pertenecen irremediablemente al pasado, y sólo después por sí misma.

Y esta esperanza, la más utópica de todas, que no encuentra el menor espacio en la historia, está realmente anclada en el corazón de los creyentes por la proleptica Resurrección de Jesús, que no es un muerto cualquiera, sino aquel que "fue hecho pecado" por Dios (2 Cor 5,21) -y la muerte es fruto del pecado (Rom 5,12; Stg 1,15)- y aquel cuyo "reinado" tiene, por tanto, como meta la destrucción del "último enemigo, la muerte" (1 Cor 15,26). Para la esperanza cristiana, aquello que causa el mayor dolor por la espera de su llegada, y se demora durante más tiempo, es el contenido de la promesa más segura, porque ya es una realidad presente en el Señor (v. 23). Esto confiere a la fe cristiana una fuerza explosiva que no puede compararse con ninguna forma de evolucionismo, pues lo que nace del evolucionismo es, en el mejor de los casos, hijo del propio vientre de la creación; pues el mundo no podría concebir seriamente la idea de dar a luz a un dios, a no ser posiblemente al que ya lo ha creado, y esto sólo podría significar la cooperación mariana de la Iglesia para que el Alfa sea también la Omega. Cualquier otro dios al que el mundo diera a luz sólo sería un dios ateo, el dios "hombre". Lo que nace de la esperanza cristiana, más profundo que todos los dolores del cosmos, es Dios mismo: no el Dios de la antigua *kabod*, a la que en su Cielo no puede renunciar, sino el Dios cuyo amor por el mundo le ha hecho "despojarse" de la forma de su gloria celestial, para volver a encontrarla con nosotros: Naturalmente, esta gloria no será nunca más la *kabod* inalienable de antaño, sino la gloria del amor trino que ha

aparecido en él, el amor que ha revelado su verdadera omnipotencia en la impotencia de la Cruz y que nunca volverá a una forma de gloria menor y más barata. Cuando el Hijo haya reinado en la historia del mundo hasta "subyugar toda soberanía, poder y fuerza", sometiéndola a la forma de su propio poder, entonces "vendrá el cumplimiento, cuando entregue el reino a Dios *Padre* (no: a Yahvé)", y así, como Hijo, estará "sometido al que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Co 15,24.28). Esto sólo puede ser expresión del orden y subordinación en el seno de la Divinidad, cuando la última fuente generadora originaria del amor ocupa la totalidad del mundo que 'el Amado' ha preparado para ser el seno definitivo. No se puede objetar el carácter concluyente que se atribuye a esta interpretación, diciendo que el Nuevo Testamento proyecta también en el futuro escatológico *el kabodscenario* veterotestamentario del 'día del Señor', ya que el Cristo que regresa aparece con los atributos de la gloria de Yahvé y divide a ovejas y cabras con una agudeza que va más allá incluso del Antiguo Testamento y de la apocalíptica, y (como Yahvé) "'mata' " al anticristo "'con el aliento de su boca" y lo destruye con la aparición de su presencia' (2 Tes 2.8: Is 11.4; 2 Esd 13.10s.); pues todo esto sigue siendo metáfora extraída de recursos antiguos para describir el proceso de sometimiento y formación de nuevo, y este proceso no es concebible sin juicio y división por parte de un amor que ahora está 'exaltado' y 'reinando'. Si este Cordero inmolado no estuviera en el trono, entonces no sería *este* Cordero el que ganó la victoria (en la Cruz) como el "león de Judá" y es capaz de abrir los siete sellos del libro de la historia del mundo (Ap 5.5s.). *Por* haber sido inmolado y haber ganado para sí todas las naciones con su sangre, tuvo el poder de preparar "para nuestro Dios un reino y sacerdotes" (5.9): no es otro poder que el del amor, pero verdaderamente del *amor* que permite al Cordero ocupar su lugar en el trono del Padre, porque ambos son uno en el amor. No es posible romper el círculo cerrado de la enseñanza neotestamentaria, que entiende el amor del Hijo como la revelación del amor del Padre. Yo y el Padre somos uno" (Jn 10,30). Así pues, es imposible que tras el "reino del Hijo" surjan *los atributos kabod* del Antiguo Testamento de un mero "Señor Dios", cuando éste se pone a los pies del Padre, para hacer en el último momento una negación gnóstica de la historia de Dios con su mundo.[1] La justificación de emplear el antiguo mundo de metáforas para hablar de la parusía escatológica reside en el núcleo que habían ocultado desde el principio, pero que ahora brilla a través de los velos: La soberanía de

Dios y su libre vitalidad personal, cuyo fundamento y plenitud se revelan en el amor trinitario. El Apocalipsis de Juan y todas las afirmaciones relacionadas de la Escritura muestran con qué sangrientos dolores este amor se sale con la suya en el mundo cuya naturaleza es resistirse a este amor y negarse a sí mismo; nada puede matizar la paradoja de que "el león, que *ha* obtenido la victoria" (Ap 5.5) al mismo tiempo cabalga hacia la batalla 'con su manto empapado en sangre', 'gobierna con cetro de hierro', 'juzga y hace la guerra' (πολεμεῖ, Ap 19.11), y que incluso sea posible hablar de 'la ira del Cordero' (Ap 6.16). Estos abismos deben revelarse en la lucha entre ambas formas de libertad que nos ofrece el evangelio para nuestra decisión: pues de otro modo la buena nueva no sería el anuncio de la llama de la verdad divina, sino que se vería superada y desdibujada por un evolucionismo cosmológico.

La paradoja de que el "vencedor" siga "luchando" es el presupuesto teológico de la *forma* cristiana *de la esperanza*: la certeza del creyente de que el *vencedor* está luchando confiere a esta esperanza su tremenda elasticidad utópica, que critica y se aparta de todo lo que se ha conseguido, o se puede conseguir, en esta tierra: "el reino" nunca es inmanente hasta que el último enemigo, la muerte (y el pasado), ha sido incluido en él. Y el hecho de que el vencedor *esté luchando*, da a "los llamados y elegidos y fieles, los que le son leales (al Cordero)" (Ap 17,14) la certeza de que su "paciencia" cristiana no es una mera espera hasta que el proceso del tiempo madure por sí mismo y llegue a su fin; es una certeza de que, en "los tiempos difíciles que se avecinan" (2 Tim 3.1), "la buena batalla de la fe" debe "librarse hasta el fin" (1 Tm 6,11) y, como Pablo, debe librarse con toda la existencia: "Ya estoy siendo derramado. . . He llegado al buen combate" (2 Tm 4,6). Después de lo que se ha dicho en el apartado anterior sobre la trascendencia y el carácter transitorio de la Iglesia *frente al* mundo, será imposible acusar a esta esperanza cristiana paradójica y escatológica, que lucha junto con Cristo, de preocuparse egoístamente por la salvación del individuo. En efecto, el "embajador" de Cristo lleva en sí mismo "el mensaje de reconciliación de Dios", pero esta palabra se dirige al mundo (2 Co 5,19s). La "gloria" escatológica de Pablo no reside en sí mismo, sino en la parte del mundo que ha aceptado su servicio sacrificial del Evangelio y se ha hecho partícipe de él (1 Ts 2,19s; Flp 4,1; 2 Co 1,14). El tema de la solidaridad entre el cristiano y el mundo, de su lucha junto al vencedor que lucha por el bien del mundo, puede adoptar las formas más diversas y

contradictorias en el curso de la historia de la Iglesia -todas ellas verdaderas y necesarias(2)-, pero no se trata en absoluto de algo que haya que proyectar en el Evangelio a partir de una comprensión cambiada del mundo (como la actual), sino que, como confirma una mirada a Rom 8, está presente en el Evangelio desde el principio.

En *Rom 8,18-30*, la globalidad de la esperanza del cristiano lo sitúa en una tensión entre una 'espera' (ἀποκαραδοκία, v. 19) y una 'esperanza' (ἐλπκίς, v. 20) de 'toda la creación', que es solidaria con el hombre y más estrechamente aún con el hombre cristiano (por una parte), y algo así como una esperanza dentro de Dios (por otra), pues el *Pneuma* divino suspira junto con el 'suspiro' inseguro e impotente por lo definitivo, y da a este 'suspiro' profundidad y exactitud: es precisamente el 'suspiro sin palabras' del espíritu (v. 26) es la palabra adecuada de la oración a Dios, que puede ser comprendida y será respondida (v. 27), del mismo modo que el grito inarticulado y agonizante del Logos crucificado se convirtió en la palabra humana definitiva que atravesó todo el reino de las tinieblas para penetrar en el corazón de Dios. ¿Por qué suspiran el mundo, el hombre y el Espíritu? Por "la gloria venidera" (μέλλουσαν δόξην, v. 18). Aquí se anula por última vez todo lo que en el Antiguo y Nuevo Testamento llevaba este nombre: todo, desde el Sinaí hasta Cristo y el Evangelio. Todo esto existió, y fue glorioso, pero tuvo precisamente la cantidad justa de gloria para encender en nosotros una esperanza insaciable en el futuro, en algo que tiene superioridad absoluta (v. 18, *cf.* 2 Cor 4.17) sobre todo lo pasado y presente, y que, sin embargo, sigue siendo plenamente indeterminable en su superabundante contenido. La superioridad de esta gloria está garantizada por toda la dirección del acontecimiento cristológico, en el que somos arrebatados: "con tal, claro está, que padezcamos juntamente con él, para que con él seamos glorificados" (v. 17). El rápido movimiento de la corriente nos muestra, sin embargo, desde el principio el remanso en el que nos retiene toda nuestra existencia corporal en este mundo. La esperanza se convierte en la condición fundamental que nos revela a la vez la inclinación trascendente de la balanza a favor del estado final de las cosas, que aún esperamos, *y* nuestra incapacidad para escapar de la condición de vanidad, de futilidad, de mera apariencia, de lo inútil (ματαιότης, v. 20), de tentación, decadencia y perdición (φθορά, v. 21). No es por culpa suya que la creación, que el hombre debería haber llevado a Dios, se ha visto forzada a esta condición, sino por culpa del hombre; y el hombre, que no puede separarse del destino del

mundo, gracias a su corporeidad, vive una vida orientada hacia la muerte, a causa del pecado (8.10). La relación fatídica entre el cosmos y el hombre no puede deshacerse ni por los desarrollos cósmicos, ni por los esfuerzos humanos para hacer el mundo más habitable; pero la corriente de la esperanza trasciende esta relación y se adentra en algo que no se puede concebir, algo que indican las expresiones: 'la revelación de la gloria en nosotros' (v. 18), 'la libertad de la gloria de los hijos de Dios' (v. 21), 'la redención de nuestro cuerpo' (v. 23). La primera formulación nos presenta lo que es distintivamente divino -porque esto sigue siendo δόξα hasta el final- y nos introduce en su propia definición. La segunda postula la "libertad" como término básico de nuestra salida de la decadencia y alienación del cosmos. La tercera expresa lo que es decisivamente cristiano: es precisamente el cuerpo (y con él, el mundo) lo que cuenta, pues sólo junto con el cuerpo nos salvamos. Esto no es posible ni para una mística del alma que prescinda del mundo, ni para una cultura y una técnica meramente interiores que no eliminen la ley de la muerte.

Nada es más utópico que esta esperanza, que lo ha apostado todo a lo que todavía se espera y que sigue siendo esencialmente inalcanzable a causa de la decadencia del tiempo presente. No se puede hablar aquí de "realización progresiva del eschaton"(3) ; no hay fases de transición progresivas entre la muerte y la Resurrección. Cualquiera que sea el logro que se exija al hombre, no es un requisito que la esperanza cristiana se transforme gradualmente, mediante el propio esfuerzo, en una capacidad, una visión, una posesión. La esperanza que ve ya no es esperanza, porque ¿cómo se puede seguir esperando lo que se ve?" (v. 24). Sería una tergiversación del pensamiento paulino suponer que se puede descubrir de antemano la forma de la gloria esperada a partir de la forma de la *falta* de esta gloria (que sería una especie de "papel de envolver" en torno a ella), pues eso significaría olvidar la superabundancia y la superioridad incomparables del don divino *(cf.* Rm 5,15 ss.).

Pero ahora se nos dice que la creación y el hombre no sólo sufren "los dolores del tiempo presente" (v. 18) en un "suspiro común" (v. 22), sino que también están "con dolores de parto" por el tiempo venidero: aquí tenemos ciertamente el comienzo de la idea de un fruto futuro, indicado también en la "esperanza" (v. 20) que habita en la creación, por la cual la creación fue sometida involuntariamente a la decadencia. También de los cristianos se dice que "fueron salvados por la esperanza" (v. 24). No está claro si Pablo está pensando en los

"dolores mesiánicos" judíos (*cf.* Mc 13,8; Mt 24,8; 1 Ts 5,3), ya que aquí no habla de una condición limitada del mundo al final de los tiempos, sino de una condición fundamental que ha existido desde Adán. Así pues, también estos "dolores" están sometidos a la misma dialéctica característica de todo el antiguo eón, que debe dar a luz algo a lo que no tiene fuerza para dar a luz. Todo en estos dolores se esfuerza hacia la "liberación" (v. 21), la esperanza se intensifica en proporción a la medida de los dolores, el niño tiene desde hace tiempo el "predominio", y sin embargo sigue siendo una gloria oculta que sólo está presente en el dolor suspirante y en la esperanza impotente. A estas alturas de la existencia cristiana, ya no se habla de "palabra" ni de "sacramento" ni de "Iglesia" ni de nada que tenga forma; es lo "sin palabra" (v. 26) lo que predomina, y en lugar de cualquier acción, hay "paciencia", "aguante" (v. 25), "suspiro" (v. 23), "debilidad" (v. 26). En medio de todo esto, tenemos la expresión "oración" (v. 26), pero se trata, por supuesto, de una oración sin palabras que no puede formularse, "porque no sabemos lo que debemos orar, si es que hemos de orar debidamente". El mundo mira con anhelo al hombre, para que encuentre la palabra que lo redima; pero el hombre mira a Dios, y no encuentra la palabra que lo redima a él y al mundo con él.

Aquí, en la perplejidad final sobre la resolución de la contradicción en la creación, todo es llevado a la dimensión trinitaria. El Espíritu viene en nuestra ayuda y asume con nosotros nuestra debilidad" (v. 26). Esto no significa que transforme nuestros suspiros en palabras, pues no se trata de palabras, conceptos y acciones ingeniosas, sino de lo que hay detrás de nosotros en los sufrimientos escatológicos, como hay detrás de Cristo en su grito agonizante. Más bien, el Espíritu "intercede por nosotros con suspiros sin palabras": hasta aquí ha llegado Dios haciendo suyos los dolores de su creación. No sólo "no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros" (v. 32), sino que también "derramó" (5.5) su propio Espíritu (8.11) y el de su Hijo (v. 9), para que pudiéramos "gloriarnos en la esperanza de la gloria de Dios" (5.2), y ganar en este Espíritu la gloria de Dios.2), y ganar-en este Espíritu que ha sido derramado-paciencia en la tribulación, una prueba de nuestro valor en la paciencia, y esperanza en esta prueba, la 'esperanza que no puede ser avergonzada' (5.3-5). El Espíritu de Dios suspira en las profundidades de nuestros "corazones" perplejos, en el lugar donde ya no se conocen a sí mismos, sino que sólo son transparentes para "el que escruta el corazón" y "conoce el anhelo del Espíritu" (8,27), que intercede ante Dios por nuestro anhelo

y lo responde sin hablar. El suspiro del Espíritu no es una mera apariencia, como tampoco lo fueron la Cruz y el grito del Hijo; el Espíritu no sólo justifica la desesperanza que hay en la existencia del mundo y del cristiano, sino que la experimenta junto con nosotros y le da un lugar -como *tal*- *dentro* del diálogo de la oración en la Trinidad, "en suspiros sin palabras". Esto no ocurre en un nivel completamente superior a nosotros, pues el Espíritu habita íntimamente en el interior de los cristianos y, a través de ellos, en el mundo: "El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si somos hijos, también somos herederos... coherederos de Cristo" (8,16s); es "el Espíritu de adopción como hijos, en el que clamamos: ¡Abbá, Padre amado! Abba, Padre amado" (v. 15). No se trata, pues, de algo que ocurra en un nivel superior a nuestros corazones: procede de lo más profundo de nuestros corazones cristianos, en una comunión que muestra la profundidad íntima de la fraternidad de Cristo, nuestro prójimo. En el Espíritu que suspira, y por tanto ora de verdad, ha desaparecido la última sombra de un "Señor Dios"; un Dios así miraba a su siervo Job desde una altura inaccesible, para aplastarlo finalmente con los argumentos que pertenecen al poder. Hemos sido introducidos prolépticamente -en una esperanza que no ve- en las profundidades interiores de un Dios cuya gloria entera (que esperamos) consiste en el puro don de sí mismo, acompañándonos, "existiendo para el otro" (8.31), comprendiendo y concediendo la petición que no se expresa con palabras, en un intercambio de "amor" (5-5; 8.35ss.). Los dones mutuos de la Trinidad son el lugar y el hogar de la criatura: en la "presciencia" de Dios, la criatura está "predestinada" a estar allí (v. 29).

Así pues, Rom 8,29s nos presenta de nuevo la idea de apropiación como expropiación que desarrollamos al tratar el Prólogo a los Efesios. También aquí, la elección anticipada por la presciencia de Dios tiene como meta "conformarnos a la imagen (es decir, a la forma esencial) de su Hijo, para que sea el primogénito entre muchos hermanos"; entre la predeterminación y la consecución de esta meta se encuentra el progreso a través de la historia del mundo, que aquí se resume sólo desde la perspectiva de Dios, y entonces a pasos agigantados: a los que predeterminó, también los llamó; a los que llamó, también los justificó; a los que justificó, también los glorificó" (v. 30). La cruz del Hijo y el suspiro del Espíritu se sitúan entre el alfa de la predeterminación y el omega de la glorificación. El tiempo, con sus dolores y sus esperanzas, es real y está implicado en un proceso, pero

este proceso sólo tiene sentido entre el alfa y el omega que Dios une en una identidad. Del mismo modo, en Ef 1,4, el hombre siempre estuvo predestinado desde el principio a presentarse ante Dios "santo e inmaculado en el amor", y esta predeterminación siempre tuvo en cuenta "el perdón en la sangre" de Cristo (Ef 1,4.7). La "creación del mundo" sólo se menciona indirectamente en ese pasaje (v. 4), porque el punto alfa, que contenía prolépticamente en sí mismo el punto omega, precedió a esta creación. En Rom 8,29-30, la historia del mundo se comprime en unas pocas grandes etapas, para mostrar la infalibilidad del plan trino sobre el mundo; pero esto no sucede sin la descripción previa en detalle de toda la angustia del mundo: su impiedad (Rom 1,18-3,20) y su problemática y dialéctica entre la ley y la gracia incluso después del acontecimiento de Cristo (Rom 7), así como su fatal decadencia y su esperanza de vida. En la perspectiva final, sólo es relevante el punto último, donde el amor trino, que determina todas las cosas, entra en contacto con el destino del mundo. Somos coherederos de Cristo. Pero es necesario que padezcamos con él, para que también seamos glorificados con él" (8.17). Este es el punto de intersección de la vida trinitaria y la vida de las criaturas: el mismo es el "propio Hijo" del Padre (8.32) y el primogénito "entre muchos hermanos". Es el "Tú" de Dios y un "Tú" entre los hombres. Dios es consustancial a él, y nosotros somos sus parientes consanguíneos. Pero en cada una de estas relaciones de igualdad, él es "el otro", tanto para Dios como para nosotros. En el amor fraterno, el mundo creado puede entrar en el mundo divino. Y este punto de contacto entre Dios y el mundo en Cristo es el giro escatológico de los tiempos. La Cruz es el punto final del antiguo eón, y la Resurrección es el comienzo del nuevo eón. Por esta razón, la Cruz no es sólo la imagen del principio inherente al mundo creado, como si éste no fuera más que un valle de lágrimas en el que se encarna el sufrimiento. Más bien, la Cruz levanta sobre sí toda la insuficiencia del mundo, para llevar el pecado al infierno y liberar al hombre para Dios. Esto plantea la cuestión del sentido de la *existencia* humana *en el punto de inflexión de los tiempos*.

Después de haber hablado del encargo dado al hombre en la creación de "ser fecundos y multiplicaros, llenar la tierra y someterla" (Gn 1,28), la Biblia guarda silencio sobre el tema: el encargo está inscrito en el ser del hombre, y no hay necesidad de escribir nada más al respecto. Si se unen los cuatro verbos, no puede sorprender que muestren que el mundo y la humanidad se encuentran esencialmente

en una condición de evolución. La creación original incluye la raza y la parentela, la cultura y la tecnología, el desarrollo de los poderes que yacen a mano en el hombre y en la tierra, el enriquecimiento y la transmisión de lo que se ha encontrado e inventado, la hominización de la naturaleza y la evolución de la humanidad. Un resplandor reflejado de la gloria divina descansa sobre esta soberanía del hombre 'como Elohim' (Sal 8,6), a quien se le dan 'poderes como los de Dios' (Sir 17,3) y que tiene la luz prometeica desde el principio (*ibid.*, vv. 7-8). ¡Cómo podría Dios olvidar su creación "evolutiva" cuando planea prepararle un lugar definitivo en su amor trino! Pero así como las potencias de la creación puestas a disposición del hombre no fueron reglamentadas por la revelación ni forzadas por Dios a una síntesis que predeterminara su uso, lo mismo sucede en Cristo y después de Cristo. Es especialmente claro en el ámbito de la sexualidad que lo que pertenece a la creación adquiere una nueva luz en el acontecimiento de Cristo: sin confundirse de manera gnóstica con el amor divino, la relación entre el hombre y la mujer y su fecundidad han recibido un nuevo significado y una nueva orientación en la relación entre Cristo y la Iglesia. Lo mismo ocurre por analogía con el mundo del trabajo humano. Jesús de Nazaret trabajó con sus manos hasta los treinta años; durante el período más largo de su vida, aportó su contribución al trabajo del mundo sin llamar la atención sobre sí mismo, como algo natural y sin palabras, en solidaridad con todos. Y el anuncio del Reino en los años de su ministerio público fue una fatiga terrena (Jn 4,6); no lo serán menos las "luchas y penalidades... en rica medida" (2 Cor 11,27.23) de los Apóstoles. Pero, ¿por qué hablar de esto, si no es para ponerlo a la luz del giro de los tiempos? Del mismo modo que todos los actos sexuales del mundo no bastan para instaurar la relación entre Cristo y la Iglesia, toda la evolución y el trabajo del mundo no bastarán para instaurar el reino de Dios.

Todo lo contrario: las formas intramundanas se hacen fecundas cuando la gracia de Dios irrumpe en el cosmos y cuando la fe que espera y ama mira a esta gracia para resolver las preocupaciones del mundo. Una vez más, ninguna esperanza interior tiene un poder de trascendencia como el de la esperanza cristiana, que tiene el "anticipo" del nuevo eón en medio del viejo eón, al que da una orientación que lo lleva más allá de sí mismo en todas sus dimensiones. El matrimonio, bendecido o no con hijos, recibe una nueva dimensión de fecundidad "en relación con Cristo y la Iglesia". Toda la futilidad y decadencia de la existencia terrena puede, como tal, transformarse en fecundidad, si

se entiende como "dolores" del nuevo eón y como participación en los sufrimientos de Cristo. De ello se sigue que todo lo que el esfuerzo humano realiza respecto al encargo dado en la creación -la lucha contra la injusticia, el hambre, la enfermedad, la necesidad y la depravación, y la lucha por mejores condiciones de vida, educación, salarios, etc.- adquiere un significado positivo en vista de lo que Dios ha hecho en Cristo y de la ayuda del Espíritu Santo, y que nada de ello se perderá en última instancia. Dios asume que su criatura estará en el trabajo, incluso cuando se reserva a su propia síntesis soberana determinar cómo se aplican las contribuciones de su criatura. La convergencia de los logros humanos y la venida de Dios como omega es absolutamente incalculable, ya sea en sentido milenario o evolutivo; pero no por ello es menos cierta. El eón antiguo no hace una transición continua hacia la gloria del nuevo: son la muerte y la resurrección de las "primicias" las que conducen del uno al otro.

Pero el Hijo de Dios se ha hecho hombre para demostrar al Padre la bondad de su creación: del cuerpo, del sexo, de la comunión, del trabajo. Él lleva toda esta bondad a la libertad definitiva en la presencia de Dios. En la fe, el cristiano conoce la definitividad de esta prueba, que reside en la Resurrección corporal de Cristo, en el "cuerpo de su gloria" (Flp 3,21), que nos da la esperanza de un "cuerpo espiritual" "en la gloria", "en el poder", "en la corrupción" (1 Co 15,42 ss.). Esta esperanza mira "sin disimulo" a "la gloria del Señor" (2 Co 3,18), y sin embargo lo que se ve en la esperanza está "disimulado": "vuestra vida está escondida con Cristo en Dios; cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, también vosotros os manifestaréis con él en la gloria" (Col 3,3s.). Esta tensión en la mirada de la esperanza cristiana - que se abre, a partir de la Resurrección, a una existencia liberada, abierta, todavía inconcebible, en el seno de la Trinidad de Dios- adquiere un carácter definitivo para la condición de toda la historia del mundo. El eschaton cristiano, vislumbrado en anticipación, arroja tal luz de decisión sobre la historia que, de ahora en adelante, sólo se puede decir "sí" o "no" a ella.

Esto nos remite de nuevo a la perícopa sobre el velo en *2 Cor* 3, y nos obliga a dar una interpretación de 3.18, 'Todos nosotros, κατοπτριζόμενοι la gloria del Señor a cara descubierta, nos vamos transformando de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor'. Es difícil decidir si κατοπτριζόμενοι debe traducirse por 'reflejar' (captar en nuestro espejo y hacerlo brillar) o por 'contemplar' (lo que se mira en el espejo).[4] El contexto remite a la

visión que Moisés tuvo de Dios cuando vio la gloria de Dios a cara descubierta en el monte y luego la reflejó con tanta fuerza entre el pueblo que tuvo que cubrirse el rostro. Así pues, ambos elementos están presentes en el modelo del Antiguo Testamento, el de la visión y el del reflejo. Y puesto que la palabra griega en cuestión contiene en sí misma la palabra "espejo", esto debería ser decisivo, por mucho que el reflejo especular por parte de Moisés presuponga una visión de la gloria de Yahvé y, correspondientemente, el reflejo especular por parte de los cristianos presuponga una visión de la gloria del Señor que ahora se ha convertido en Cristo. Del contexto se desprende claramente que Pablo no se refiere a una visión abierta cara a cara; la falta de ocultación cristiana se explica posteriormente como la "luz del Evangelio" y su "proclamación abierta ante la faz de Dios" (4.4,3). De ello se deduce que el concepto de espejo no tiene aquí nada que ver con la antítesis de 1 Cor 13,12 entre "ver en un espejo y en un enigma" y ver "de cara a cara".5 Entre la imagen de Moisés y el antitipo cristiano, ha surgido en 3.13-15 la afirmación sobre el velo.13-15 la declaración sobre el velo, que pasó desapercibida del rostro de Moisés a los corazones de los judíos y ahora transmite la idea de que "todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejamos la gloria del Señor" -no sólo Pablo y los Apóstoles,(6) como podría sugerir la lógica del tipo (Moisés) y también lo que sigue (4.5), sino realmente "todos nosotros": Pablo junto con todos los cristianos creyentes que se han "convertido al Señor" y, de este modo, se han despojado del velo que cubría sus corazones. En este volverse al evangelio radiante, ven -naturalmente con los ojos de la fe- la gloria del Señor, y puesto que este acto de ver es obra del *Pneuma* que resplandece del Señor, pero que es esencialmente la forma de la existencia del Señor ('el Señor es el Espíritu', 3.17) y que 'procede' del Señor ('el Señor es el Espíritu', 3.17).17) y que "procede" del Señor (3.18) y atrae a los creyentes en la intimidad de su ser a la esfera del *Pneuma*, el reflejo que sigue no es puramente mecánico, sino que es una "metamorfosis en la misma imagen (del ser)". Los creyentes se asimilan a Cristo, no en una visión mística fascinada por lo que hay más allá de este mundo, sino en su existencia de personas enviadas, una existencia que transmite el esplendor escatológico al mundo y a su historia. Son espejo en su pura transparencia, que es garantía anticipatoria del nuevo eón en el viejo, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, 'de gloria en gloria', que debe significar de la gloria oculta de Cristo, que ven prolépticamente en la fe y reflejan, a una gloria abierta que se manifiesta en el carácter público kerigmático

y existencial del evangelio en el mundo. Una vez más, en este texto εἰκών y δόξα se acercan mucho entre sí, del mismo modo que el resucitado es a la vez "imagen de Dios" (4,4) y tiene la "gloria de Dios" en su rostro (4,6); así, el cristiano convertido al Señor sólo puede transmitir una "imagen" del ser de Cristo para el mundo en la medida en que refleja a Cristo y no difunde el resplandor de su propio yo. De lo contrario, no se trataría de un acontecimiento que tiene lugar en el Espíritu Santo.

Esta afirmación de 2 Cor 3 está en tensión con Rom 8, pero no la contradice: deja clara la anticipación del nuevo eón en la existencia del cristiano en la fe en el *Pneuma*, mientras que Rom 8 subraya en el mismo *Pneuma* la dolorosa brecha entre los eones. En el primer texto, algo de la luz eterna y de la libertad eterna ("donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad", 2 Cor 3,17) brilla prolépticamente en nuestra mortalidad y enciende la llama de la esperanza; en el segundo texto, el Espíritu suspira junto con los que esperan la libertad definitiva. Cuanto más irradia la luz de la gloria desde lo alto[7], más dolorosa se hace la experiencia de la espera de lo definitivo: por eso los cristianos deben permanecer como antorchas encendidas en todos los jardines y a lo largo de todos los caminos militares de la historia del mundo. Su esperanza es tan insuperable que sólo ellos -y no los adeptos de ninguna otra religión- pueden iluminar *por adelantado* todos los esfuerzos de la humanidad por formarse a sí misma y al mundo de acuerdo con su encargo en la creación. Ninguna libertad terrena alcanzable puede superar la libertad que el cristiano espera con justificada esperanza, aunque todo intento de establecer la libertad, la paz y la fraternidad en la tierra debe ir en la *dirección* que indica la esperanza cristiana. La tentativa terrena, que corresponde al auténtico encargo dado por Dios, se derrumbaría, si las categorías de "futilidad" y "decadencia" formaran el horizonte último de la existencia terrena. En efecto, constituyen un horizonte que no se puede franquear en este eón; pero este horizonte sólo existe porque la creación ha sido sometida a él contra su propia voluntad y "con vistas a la esperanza". Por eso, el principio de esperanza tiene la última palabra teológica sobre la constitución del mundo, y precisamente como principio totalmente utópico para el viejo eón, ya que éste es incapaz de despertar a la vida a sus muertos. Para que la Utopía sea verdaderamente objeto de una esperanza constitutiva de todo, la cristología, y por tanto la Trinidad de Dios, es el único presupuesto adecuado: es posible que el mundo y la humanidad engendren un Dios

que como tal sea la apoteosis de la humanidad, sólo si este Dios es verdaderamente un ser humano y la humanidad encuentra su fraternidad en la unidad de cuerpo y espíritu con este Dios-hombre. Si la humanidad engendrara un dios que se situara totalmente en el futuro, tal dios nunca podría justificar su prehistoria: el camino de la humanidad hacia la cruz y la muerte. Un redentor que no justifica al creador no ha redimido verdaderamente nada; sobre todo, no ha tomado en serio al "Tú" humano que sufre, "el más pequeño de mis hermanos". Si la gloria es el amor que es eterno, pero que siempre ha dado su luz al mundo de forma perceptible, entonces la fe cristiana es necesaria para que el mundo se eleve a la gloria eterna(8).

En conclusión, debemos preguntarnos: ¿conocemos aquello que esperamos? Es una pregunta delicada. Porque si conociéramos la esencia de la gloria, ya estaríamos -como los corintios- en el nuevo eón, habiendo resuelto (con Hegel) la promesa de Dios en un conocimiento absoluto. Pero si no lo sabemos, nuestra esperanza se dirige a un vacío, y se abre una brecha entre la fe y el conocimiento que debe permanecer infranqueable si es así ahora. *l Cor 2,6-16* da una respuesta a esta pregunta: aunque está en el filo de la navaja, confirma la tesis fundamental de este libro de una manera superada quizá por ningún otro pasaje del Nuevo Testamento.

Nosotros" (el Apóstol y sus compañeros) "anunciamos la sabiduría entre los perfectos", y ésta es "la sabiduría de Dios en el misterio, una sabiduría oculta que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra glorificación" (2.6s.). El anuncio del Evangelio es el anuncio de la sabiduría: pero anuncia, "no la sabiduría de este siglo", sino una sabiduría de las profundidades de Dios, que "nadie conoce sino el Espíritu de Dios" (v. 11), y cuyo centro es la redención del mundo por la cruz de Cristo, "que se ha hecho para nosotros sabiduría de Dios" (1.30). El fin último de esta sabiduría de Dios, planeada antes de la creación del mundo, es "nuestra gloria" (2.7). Aquí, el eschaton ya no es la propia gloria de Dios que domina el mundo y se ha manifestado, ni siquiera nuestra glorificación de esta gloria divina, sino explícitamente "nuestra gloria". Dios nos acompaña hasta el punto de revestirnos con el manto de su divinidad, reservado sólo a Él, y se nos permite penetrar en Dios hasta el punto de volvernos totalmente radiantes de luz divina. Pero esta afirmación extrema se hace pasar inmediatamente por una distinción extrema.

La sabiduría de Dios, que como tal está orientada hacia la gloria(9), es una sabiduría que procede de la "profundidad" de la libertad

personal de Dios, y requiere una revelación libre a través del Espíritu de Dios que está en él, del mismo modo que un "Tú" humano sólo puede revelar lo que hay en sí mismo en libertad (vv. 10s.). Ninguna "trascendencia" del hombre a Dios, del "yo" al "Tú", puede anticipar esta libre auto-revelación. Ahora viene la afirmación central: "Pero nosotros hemos recibido el Espíritu . . que viene de Dios, para que comprendamos lo que Dios nos ha dado (χαρισθέντα)" (v. 12). No sólo habla Dios -como sucedió en la Encarnación y crucifixión de su Logos-, sino que entrega su Espíritu (que es también 'la mente de Cristo', v. 16) a nuestro espíritu, que proporciona el medio en el que lo divino puede ser humanamente comprendido e incluso traducido al habla humana (λαλοῦμεν: 2.6,7, 13; 3.1). Sin embargo, sólo se comprende y se pronuncia como algo "dado en gracia", es decir, en ningún sentido como algo arrebatado del gesto de Dios de dar en posesión propia y administración autónoma del hombre, en "conocimiento absoluto". La prueba de ello es que la misteriosa sabiduría de Dios sigue siendo "locura" para quien no tiene el Espíritu; todo el primer capítulo había desarrollado esta idea, y ahora el segundo capítulo la retoma por partida doble. Si los "dominadores del mundo" hubieran reconocido la sabiduría de Dios en Cristo, no lo habrían clavado en la cruz (v. 8); al menos deberían haberse abalanzado sobre él para arrebatarle su sabiduría y apropiársela como conocimiento absoluto, pero no fueron capaces de hacerlo: El que no tiene el Espíritu no comprende lo que es del Espíritu de Dios, porque para él es locura; no puede reconocerlo, porque sólo se discierne en el Espíritu" (v. 14). Por eso Pablo insiste a martillazos en la Cruz única, cuando escribe a los Corintios (2,2), y se hace débil y cruciforme en su propia existencia y en su anuncio (2,3s.), para evitar cualquier confusión entre el espíritu humano y mundano y el Espíritu de Dios, y para ceder todo el poder de convicción a la autoevidencia del Espíritu de Dios (2,4). La 'cita de la Escritura' en el v. 9 pone al final la palabra clave (sin duda insertada primero por Pablo): amor". Ningún ojo ha visto, ningún oído ha oído la gloria que espera al hombre, la gloria que Dios le ha preparado, y no ha subido por la trascendencia al corazón de ningún hombre: es un puro "don" para los que "le aman", y todo el entendimiento que teje su camino de ida y vuelta en la anticipación entre el amor del hombre y el don de Dios permanece dentro de un circuito cerrado para los que pertenecen a la mente, a la carne y al mundo: éstos desprecian lo que contiene como "necedad". Quien piensa dentro del circuito entre el amor y el don no puede ser

"juzgado" por nadie de fuera, mientras que es muy capaz de juzgar todo lo que está fuera (v. 15). Pero el circuito que parece cerrado es el más amplio y abierto de los circuitos, y la sabiduría que se da a conocer dentro de él es la sabiduría más elevada, porque se refleja en sus puntos focales con una intensificación y un enriquecimiento que nunca pueden llegar a su fin, 'puesto que interpretamos comparando lo espiritual con lo espiritual' (v. 13). Porque el Espíritu de Dios es dado al espíritu del hombre que ama, éste está verdaderamente implicado como agente en entender y en hablar, pero el don de Dios nunca se convierte en algo autónomo, ni el milagro y el misterio del amor divino en algo común y habitual.[10] Desde esta perspectiva, el creyente mira con esperanza el cumplimiento de los caminos de Dios, la glorificación del hombre en Dios. Y, como quien ama, no se pregunta en absoluto cuánto de lo que está por venir percibe de antemano, gracias al amor, y cuánto no percibe. Se deja sorprender una y otra vez por el amor divino de tal manera que, puesto que sabe cómo Dios se deleita en sorprender, está dispuesto a ser sorprendido de nuevo de manera definitiva y como si fuera la primera vez. Amados, ahora somos hijos de Dios. Aún no se ha revelado lo que seremos un día. Pero sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como Él es" (1 Jn 3,2).

c. La posible imposibilidad

Como acabamos de ver, el corazón del cristianismo se enfrenta en última instancia a lo que pertenece a la utopía. Cada uno sabe que, para que el hombre pueda ser lo que es, lo imposible debe hacerse posible. No tiene sentido equiparar lo imposible y lo posible de tal modo que ambos desaparezcan en la libertad vacía que posee el hombre para ser a la vez Dios y el diablo. Esta síntesis se rompe ante el encargo de cuidar del prójimo: el hombre es el guardián de su hermano. Pero mi hermano es tan "imposible" como yo mismo; por tanto, sólo juntos podemos luchar, en un esfuerzo sostenido por la esperanza utópica, hacia el punto en el que lo imposible da la vuelta y se hace posible, real y necesario. La utopía tiene la gloria en su vanguardia, y es impulsada por la fuerza impulsiva de la imposibilidad de hoy. La muerte ya no tiene derecho a existir -ningún sufrimiento, ningún lamento, ningún dolor- y toda lágrima debe ser enjugada; lo que existía antes debe haber pasado (Ap 21,4). Algo en el mundo y en el hombre nos justifica en tal esperanza: el conocimiento de que somos

"no libres" (Rm 8,20), esclavos bajo una dominación extranjera (Rm 5,14), y de que una intervención vertical a través de la "futilidad" horizontal de nuestro tiempo es necesaria y *debe* llegar, si el tiempo presente ha de ser capaz de existir en su imposibilidad.

Pero quienes abogan por la utopía presumen de poder ser padres del futuro sin haber sido hijos del pasado. Quieren crear sin haber recibido, y eso significaría ser Dios mismo. El hecho de que reivindiquen en su nombre (con vistas al futuro absoluto) el mismo paternalismo contra el que se rebelan, habla en su contra, así como el hecho de que se apropien el poder absoluto de realizar la transformación, mientras que su imposibilidad actual es la prueba de que no poseen ese poder. El reino que quieren crear lleva el nombre de "justicia", un nombre del Antiguo Testamento; pero la intención secreta es el elemento del Nuevo Testamento oculto en este nombre, el amor, que es el objetivo inevitable, si no el medio por el cual la justicia se establecerá en la tierra. Pero, ¿cómo puede generar ese amor quien no lo ha recibido? Sólo quien lo encuentra, lo conoce; sólo quien es -incomprensiblemente- interpelado por él es capaz de responderle (por la gracia y el poder que son propios del amor). Por eso, Jesús indica a las personas maduras que desean entrar en el Reino la disponibilidad a acoger sin cuestionar, propia de los niños que viven en la condición del don del amor.

Para los cristianos, la intervención vertical del reino de Dios ya se ha realizado, en Jesucristo, irrumpiendo en el curso de la historia del mundo. El relámpago de la gloria de Dios ha golpeado la tierra: el tiempo eterno ha hecho sentir su impacto en el tiempo de los hombres, el amor eterno ha derramado toda su sangre en la muerte de un ser humano, ha descansado en la irrevocabilidad del infierno y ha "preparado un lugar junto al Padre" (Jn 14,2) para los condenados a la futilidad. El Reino es una realidad. Dios ha establecido su alianza con tal poder que el hombre ya no puede disolverla, ni siquiera en unión con los poderes de las bestias apocalípticas. Porque el reino fue, será. Pero, ¿lo es ahora, para nosotros, en la tierra? Todo en el mundo lo contradice, y ¿quién podría señalarlo siquiera como algo que sólo está en proceso de hacerse realidad? Todo el día oigo la pregunta: ¿Dónde está tu Dios?" (Sal 42,4). ¿Qué pueden dar a conocer públicamente los cristianos? Lo que se convirtió en un acontecimiento en Cristo está tan oculto para el mundo, es tan vulnerable... ¡y tan ineficaz! ¿O sólo iba a ser un comienzo, de modo que ahora corresponde a los cristianos dar forma a su continuación y realizar las "obras mayores" que Jesús

prometió (Jn 5,20; 14,12)? Pero, ¿qué podrían realizar en el mejor de los casos, suponiendo que se les perdonara todo lo que dejaron de hacer y todo lo que han hecho totalmente mal? Aquí vemos por primera vez la cuestión candente que se plantea a la única alternativa posible, la utopía como acto primigenio de generación *ex nihilo*: ¿es posible vivir como cristiano de manera humana, dentro de la historia del mundo? ¿Es posible vivir desde la fe en un acontecimiento escatológico definitivo que ha tenido lugar, esperando la irrupción de este acontecimiento en el conjunto de la historia del mundo, y con un amor a Dios y a los hombres que dé carácter probatorio a la existencia sobre la base de tal fe y esperanza? ¡Qué dificultad!

Encontramos esta dificultad antes, cuando consideramos la imitación de Cristo: la invitación a acompañar a Jesús en un camino, cuyo punto final, en este mundo, tenía que ser la traición (pues el Uno debía soportar todas las demás); y, al otro lado de este abismo (de hecho, como fruto nacido de este abismo), la misión de dar testimonio de la buena nueva mediante la palabra y la vida. Debe funcionar. No puede funcionar. Pero funciona. Y es esta tercera etapa la que hace de la primera ("*Debe* funcionar") una obligación inexorable, incluso cuando el dolor de la segunda etapa se hace cada vez más agudo a medida que se avanza. Por último, es la tercera etapa la que es decisiva: "a pesar de todo, funciona", porque los cristianos somos la interpretación de la condición de Cristo que ha hecho el don de sí mismo. Esta condición fue el centro de su existencia, a un nivel más profundo que tanto su pretensión de autoridad como su impotencia, ya que se entregó al Padre, al Espíritu y a la Iglesia para ser utilizado y modelado. Su entrega y su Eucaristía son la garantía de que, allí donde se quiebra la fuerza de nuestro encargo creador y el testimonio de nuestro sufrimiento, algo sigue llevando hacia el Reino incluso lo que nos pertenece. Esto no puede calcularse claramente en términos mundanos. Psicológica y sociológicamente, la existencia cristiana siempre está condenada a sacar la paja más corta, porque no existe una escala de medida terrenal que pueda aplicarse a sus contenidos. Tal escala de medida no puede ni debe existir para que la fe siga siendo ella misma. Tal escala de medida no existe ni para el no cristiano ni para el propio cristiano, que sólo puede colgar en la fe, no mantenerse en pie en la fe.(1) La posibilidad en la que se inserta su imposibilidad tiene una consistencia universal que puede demostrarse mediante tres cortes transversales: poder-impotencia-presencia; gozo-sufrimiento de la cruz-bendición ardiente; forma-escisión-forma

superior.

1. El poder de la victoria de Cristo da a los discípulos autoridad para el reino: autoridad para llevar el mensaje, para curar la enfermedad y la decadencia, y para ofrecer todos los signos de la presencia del amor divino. Esta capacidad se basa siempre en lo que ha sido dado como don: la palabra del mensaje lleva en sí misma el poder de mostrar que "no es palabra de hombres, sino lo que verdaderamente es, la Palabra de Dios" (1 Tes 2,13), y los poderes sacramentales, que tienen la misma estructura que la palabra que obra por sí misma, hacen de los cristianos instrumentos cooperadores de Cristo, el obrero principal; cuanto más hacen de su existencia un instrumento en la fe, más apta se vuelve esta existencia para transmitir el poder que se pretende. El instrumento es apto cuando no ofrece resistencia al que obra. Aquí comienza la aparente doble dialéctica de la existencia cristiana. Permitir que Dios actúe a través de uno mismo es lo contrario de la pasividad perezosa, allí donde el amor de Dios por el mundo arde en celo, el cristiano debe señalar esta cualidad del amor de Dios a través de su propio celo ardiente. Debe tratar de realizar en sí mismo y a su alrededor, en la actividad y en la pasión, el reino que Dios quiere. Por eso se retratan y se muestran las imágenes de los cristianos llamados "santos" en un sentido particular: cuando uno las ve, enseguida se da cuenta de lo que es ese compromiso en su transmisión activa. No se trata de una dialéctica, ya que su actitud es una unidad: su voluntad es una, unida a la voluntad de Dios. Pero es una utopía (si se quiere usar esta palabra), ya que cada uno de ellos se ha lanzado contra la pereza inmóvil del mundo y ha esparcido unas pocas (a lo sumo) chispas de su propio fuego y ha encendido unos pocos corazones; luego todo termina en alguna *vía dolorosa*, en la hoguera, o es sofocado; exteriormente, tal vez sólo quede una estatua. Como ovejas entre lobos". El poder de las ovejas no puede organizarse; un empleo más racional de los "santos" (y de los que se les parecen a mayor o menor distancia) no acelerará la llegada del reino. Porque aquí entra en juego el segundo elemento dialéctico: el poder, en base al cual son enviados y trabajan, es y sigue siendo el poder de aquel que fue crucificado y exaltado. Su poder conserva el olor y el sabor de la Cruz en esta época del mundo. Donde esto no se percibe -por ejemplo, en los programas de la revolución cristiana-, tanto los cristianos como los no cristianos tendrían ocasión de recelar. Por eso, el diagnóstico de San Pablo - "no hay muchos sabios en el sentido mundano, no hay muchos poderosos, no hay muchos de

categoría superior" (1 Cor 1,26)- sigue siendo válido para todo el pueblo. Sólo una ínfima parte de un pueblo está formada por hombres capaces de luchar: la mayoría son mujeres, niños y ancianos, por no hablar de los enfermos, los lisiados y los locos. El pueblo de Dios tiene la misma estructura que éste, tanto sociológica como cristológicamente; sería una falta de fe, y una fantasía, desear otra cosa. Y para que los capaces de luchar, la 'élite', sean fuertes, se les acerca a la impotencia de la Cruz: la fuerza se perfecciona en la debilidad". Y para excluir la posibilidad de confundir el poder de Dios con su propia capacidad, a Pablo se le presenta el ángel de Satanás, que hace llover golpes sobre él, y todas sus peticiones de ser perdonado son rechazadas: Te basta mi gracia, porque la fuerza se perfecciona en la debilidad" (2 Cor 12,10.7-9). Así, tanto la miseria de la Iglesia como pueblo como la especial privación de poder que experimentan los santos tienen una relación funcional con el poder del Señor resucitado en el mundo. Esta ley fundamental no puede ser superada por ningún "aggiornamento" de formas obsoletas del pensamiento, del anuncio y de la vida de los cristianos, ni por ninguna "Acción Católica" o "teología política", por muy necesarias que éstas sean. Sería bueno que quienes se dedican a estos empeños lo tuvieran constantemente presente. Por eso, ninguna estadística puede abarcar lo que hacen los santos: su acción en la oración pura, en la noche de la cruz y en el sufrimiento oculto puede ser mucho más fecunda que todo lo que tiene lugar visiblemente y puede evaluarse hasta cierto punto. Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios" (Col 3,3). Con la vida, el poder también está escondido; como poder cristiano, su única forma de afectar al mundo es *a través de* la conversión de los corazones mediante el ejemplo contagioso de humildad y desinterés. Esto es válido tanto para el hombre comprometido en la vida política y económica y en los negocios de la cultura y la tecnología, como para el ama de casa, el niño y el anciano. Uno puede tener un alcance más amplio que el otro, pero la forma en que son eficaces es la misma. El Reino no viene de una manera que se pueda precisar" (Lc 17,20). Un aspecto de la impotencia de los cristianos es su incapacidad para localizar, promover y establecer en el mundo el acontecimiento escatológico que anuncian. Han "visto su gloria" (Jn 1,14), pero ¿qué pueden demostrar de ello? Proclaman y, de hecho, prometen lo más grande de todo; por eso parecen ridículos, despreciables, merecedores de odio. Deben resistir a la tentación de transmutar sus "armas espirituales", que son

las únicas "verdaderamente poderosas" (2 Co 10,4), en armas mundanas; deben contentarse con prescindir del poder y de la impotencia y dar testimonio de la presencia de lo último: es decir, del amor de Dios en Cristo. Ni que decir tiene que esto requiere un amor fraternal activo como expresión de su amor agradecido a Dios. Este amor construye el reino y es una anticipación secreta del mismo; pero no somos nosotros quienes construimos el reino, sino Aquel que está presente en nosotros y a través de nosotros. La interminable lucha obstinada del mundo por declarar su presencia un pasado que hace tiempo que terminó, por cambiar su acontecimiento en un rumor, y por desgarrar la forma indisoluble del Evangelio en tiras arqueológicas, por agotar emocionalmente a los cristianos y minarlos intelectualmente (mejor que alimentar su vitalidad con la cárcel y la tortura) -esta lucha, con su intensidad siempre creciente, prueba el poder de su presencia.

2. El mensaje cristiano es la alegría. Comienza con la Encarnación, proclamada como "gran alegría" (Lc 2,10), porque ahora Dios hace realidad todas sus promesas de salvación. Termina con la gran alegría asombrada de la Resurrección (Lc 24,41) y el regreso al Padre (Lc 24,52). Pero, ¿cómo es posible que este acontecimiento gozoso tenga como punto medio "el dolor hasta la muerte" (Mt 26,38)? ¿Son la alegría y la tristeza estados de ánimo efímeros que se alternan como el tiempo despejado y las nubes en un paisaje? ¿Hay algo que yace pacíficamente detrás de ambos, algo que no es ni lo uno ni lo otro: la calma de la religión mística de otro mundo? ¿O se trata de estados de ánimo determinados socialmente para el cristiano en función de la situación que se le presenta: "Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran" (Rom 12,15)? Pero ¿no sería entonces necesario que el cristiano, al reflexionar sobre el estado del mundo y de la Iglesia en su conjunto, estuviera perpetuamente riendo y llorando a la vez -y más llorando que riendo? Pero, ¿no le debe al mundo sin alegría comunicar la alegría de su fe? Pablo sabe que tanto sus "superabundantes sufrimientos en Cristo" como las "superabundantes consolaciones por Cristo" que también le son dadas, pueden ser comunicadas a la comunidad, y de hecho le son impuestas y dadas para que pueda comunicarlas (2 Cor 1,3-7): por eso, "estoy lleno de consolación, más que lleno de alegría, en todas nuestras tribulaciones" (*2* Cor 7,4). Pues significa que la tribulación que le cansa de la vida misma (2 Cor 1,8), la tribulación que llega hasta el punto de ser abandonado por Dios (Mc 15,34) y de perder todo sentido de la

existencia, sigue siendo objetivamente significativa para el mundo, y contiene así una chispa de alegría eterna que ya no es accesible a su propio yo. Así, la dialéctica cristiana de la alegría y la cruz apunta a un misterio en el corazón de Dios mismo, donde reina la "mayor alegría" al perdonar un pecado que ha causado dolor (Lc 15,7), y donde debe celebrarse una fiesta para celebrar el regreso del que había huido y se había perdido (Lc 15.23,32) y que tanto sufrimiento había causado al padre: más aún, donde el Padre se causa el dolor a sí mismo abandonando a su amado Hijo único en las tinieblas, para tener la alegría de que "todo el que crea en él no se pierda, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). ¿Puede la alegría divina ser tan fuerte y profunda que soporte abrazar en sí misma el grito del Hijo cuando es abandonado por Dios, sin enturbiarse por ello, pero también sin desechar ese grito como un acontecimiento ajeno y como si lo pusiera en una antesala, en un lugar que no pertenece verdaderamente a Dios, o en un instante temporal que sería irrelevante para la eternidad, sino, por el contrario, soportándolo plenamente en medio de lo que llamamos la "dicha eterna" de Dios? ¿No significa esto que planteamos una contradicción en Dios: en el gozo el rostro se vuelve hacia el otro y en el llanto se aparta, en el primero se gana el "Tú" y en el segundo se pierde el "Tú", en el primero está todo el sentido y en el segundo bosteza el sinsentido? ¿Puede decirse que en Dios, en quien todo está en tiempo presente, la Cruz es sólo un momento que pasa? ¿Acaso la única salida a este dilema, superando la contradicción, es levantar la mirada hacia el amor cada vez más grande de Dios, hacia su gloria más íntima, en la que el grito de la pérdida y el dolor del rostro que se aparta ocupan su lugar en el drama del amor como un momento que no hay que perderse? ¿Un momento que es en sí mismo luz, gracias al amor? Porque en Dios "no hay tinieblas" (1 Jn 1,5).

Este punto final, apenas visible a los ojos humanos, es la meta de las muchas paradojas de la vida humana y cristiana, en una creciente integración mutua de la alegría y el sufrimiento, más aún, de la alegría y la Cruz. Cuando Jesús proclama que los pobres, los enlutados, los hambrientos y los sedientos son bienaventurados, no lo hace en vista de un futuro que está por venir y que los consolará y colmará, sino porque ya ahora están abiertos, en su escasez, en la actitud de receptividad que los felices, los ricos y los colmados no conocen, o han olvidado. Se trata de los "pobres de espíritu", no de los que soportan su pobreza contra su voluntad y albergan en su corazón la misma avaricia y codicia que los ricos. Las bienaventuranzas

abarcan así algo que es válido para todas las personas humanas: no hay libertad interior sin renuncia y sin elevarse por encima del impulso y la inclinación, ni alegría más profunda sin renunciar a una felicidad superficial, no sólo en la esfera individual sino también en la social: el individuo puede sacrificarse con alegría por el bien común, y ésta es la base de la exigencia de Hegel de que todo aspecto individual limitado debe sumergirse y hacerse disponible en el dolor inevitable del proceso dialéctico, pero en la alegría de la mayor libertad resultante. La dureza de la dialéctica marxista exige aún más explícitamente que esta alegría de la autotrascendencia implique la renuncia a sí mismo en favor de la felicidad futura de los demás, y la paradoja perdurable de esta enseñanza es que la alegría de la renuncia, la alegría que afirma e impulsa todo el proceso, puede ser mayor que la esperada felicidad escatológica: la barrera inamovible de la muerte prohíbe ver cómo ambas se relacionan mutuamente. La persona se sacrifica, y debe sacrificarse con alegría, y no sólo sin el motivo ulterior de una recompensa, sino -y esto es decisivo- sin la conciencia de ser amada y afirmada eternamente como persona.

También para el cristiano, la temporalidad es un proceso que incluye las alienaciones que hay que soportar para llegar a la unidad: en parte, son los acontecimientos naturales desagradables del castigo educativo, sin los cuales nadie llega a la madurez; en parte, las medidas tomadas por la gracia para reconducir al pecador alienado al amor de Dios; finalmente, están los estados salvíficos de compasión con el Señor crucificado que se imponen a algunas personas para la redención del mundo. En cada punto es posible encender aquí una luz de comprensión y, por tanto, de alegría; y en cada punto, esta luz procede explícitamente de la buena nueva de la resurrección de los muertos, de modo que se evita la paradoja hegeliano-marxista; sin embargo, la luz de la comprensión debe trascenderse constantemente a sí misma para entrar en la incomprensible verdad cristiana de que la Cruz tiene su lugar en el corazón de la bienaventuranza de Dios, y que el Cordero que fue inmolado está de pie en el trono del Padre. El Antiguo Testamento ya sabe que Dios, como Padre, castiga a los hijos que ama (Dt 8,5s; Prov 3,11s), y el Nuevo Testamento lo recoge (Heb 12,5-13); el castigo se convierte en el signo de que uno es respetado por el amor escatológico de Dios (1 Co 11,32; 1 Pe 4,17; Ap 3,19). *La paraklēsis* de la Iglesia es necesaria para que el castigado mantenga en su mirada el punto de vista del Padre. De este modo, la "apariencia" del alejamiento del Padre se rompe y da paso a la verdad: "Todo

castigo, en efecto, parece por el momento no traer alegría, sino sufrimiento; pero después da a los que han sido educados por él el fruto apacible de la justicia" (Heb 12,11). Esta aparición (δοκεῖν) se repite en el castigo de la comunidad por parte del Apóstol: la aparición ha 'afligido' a la comunidad, 'aunque sea por poco tiempo', y su tristeza era la tristeza correcta 'que agrada a Dios' y *como tal* se convirtió en alegría para el Apóstol (2 Cor 7,8s.); pero ahora la comunidad debe comprender la alegría del Apóstol y llegar a compartirla, elevándose por encima de su tristeza: "Confío en todos vosotros, que mi alegría será la alegría de todos vosotros" (2 Co 2,3) - aunque la alegría del Apóstol (que concreta la alegría de Dios) no puede alcanzarse por otro camino que no sea el del proceso de la reprensión y, por tanto, de la tristeza: "Porque si yo os entristezco, ¿quién puede darme alegría sino precisamente aquel a quien causé la tristeza?" (2,2). En esta dialéctica, que supone un considerable avance con respecto a la dialéctica del Antiguo Testamento, la relación entre el Apóstol y la comunidad refleja toda la relación entre Dios y el mundo: el dolor que se ha causado es necesario para el Dios alegre por el bien del mundo, pero ahora Dios necesita que la alegría vuelva a él desde el mundo que ha sacado de su alienación a la luz del amor y, por tanto, de la comprensión.

La *paraklēsis* debe llamar la atención sobre el hecho de que el sufrimiento no es una entrada en la alienación, sino una salida de ella. En un nivel más profundo, el sufrimiento es una participación en el sufrimiento de aquel que nos saca de la alienación. También aquí el Nuevo Testamento recoge ideas del Antiguo. Amados, no os extrañéis de la prueba que estáis pasando, como si os ocurriera algo extraño. Al contrario, alegraos de participar en los sufrimientos de Cristo" (1 Pe 4,12s). Hermanos míos, tened por pura alegría las muchas tribulaciones en que os veáis envueltos" (Stg 1,2). El sufrimiento grave subjetivo se revela como "pura alegría" objetiva, y este sufrimiento sólo puede soportarse en vida cuando los que sufren "confían sus almas al fiel creador y hacen así lo que es bueno" (1 Pe 4,19); entonces pueden "gloriarse" con Pablo de sus tribulaciones (Rom 5,3) en la trascendencia que proviene de la intuición de la fe de que el proceso sólo deriva su sentido de la integración escatológica; ahí radica el énfasis, de tanto peso que derriba lo que parece pesado en el tiempo presente. La "leve tristeza" (1 Pe 1,6), la "tribulación momentánea y ligera" (2 Co 4,17), pueden vivirse prolépticamente en una "alegría inefable y glorificada" (1 Pe 1,6-8), porque es

objetivamente transparente y es, en efecto, garantía de la gloria incomparablemente más pesada (2 Co 4,17; Rm 8,18). Todos estos textos permanecen -correctamente- en una perspectiva que es, en última instancia, la perspectiva de la Pascua. Es a partir de la Pascua que la vida y el sufrimiento de Cristo reciben su justificación, y la misión de la Iglesia de proclamar esta justificación universal de Dios en el mundo en el acontecimiento pascual sigue siendo una misión de alegría. En la fe y la esperanza, esta misión está habilitada para poner los corchetes de un *quasi* en torno al sufrimiento absolutamente real del mundo y de la Iglesia contemporáneos: *Quasi tristes, semper autem gaudentes* (2 Cor 6,10; cf. Heb 12,11: *videtur non esse gaudii*). Esto es tanto más cierto cuanto que, al menos, al cristiano -incluso en la noche oscura subjetiva- se le permite conservar la conciencia de que su sufrimiento, y con la gracia de Dios todo sufrimiento, es fecundo y se da para que pueda ser transmitido a su vez. El sufrimiento del Apóstol tiene lugar "por el cuerpo de Cristo, la Iglesia" (Col 1,24), y a través de la Iglesia y su edificación, aunque sea de manera extremadamente invisible, "el universo" (τὰ πάντα) es llevado hacia su perfeccionamiento en Cristo.[2] En esta visión (pospascual) de las cosas, el "sí" al sufrimiento y a la noche recibe su justificación última de la cristología, de un "sí" del Hijo a la voluntad del Padre que sólo puede pronunciarse con alegría, no con un suspiro. Por esta razón, no se puede descartar la idea de A. Frank-Duquesne de que un elemento de alegría habita en lo más profundo del abandono de Dios, y que es esta alegría la que hace posible el abandono[3].

Sin embargo, este tema no se agota en esta visión paulina, que ya no puede ponerse en duda (ni siquiera "tomando en serio la Cruz"); pues la cristología no tiene absolutamente la última palabra como justificación de una doctrina existencial de la Iglesia y del hombre. Detrás del Hijo está el Padre; detrás del *fiat* del Hijo a la voluntad del Padre está el corazón del Padre que permite al Hijo ir al abandono total del Infierno. Pablo descubre la Cruz y reflexiona sobre ella desde el punto de partida de la Resurrección; pero Juan acompaña al Maestro amado hasta la Cruz y comprende que también él, como el Padre, debe aceptar de antemano, como quien ama, el sufrimiento del amado. Aquí ya no se trata de soportar el sufrimiento, sino de dejarse soportar, de imponer el sufrimiento, y aquí una sombra muy distinta de "alienación" cae sobre el problema del sufrimiento. Los discursos de despedida son las palabras de uno que está "agitado" (Jn 13,21; *cf.* 11,33; 12,27) a los que de alguna manera están "agitados" junto con él

(14,1). Incluso ahora, se da consuelo y se salva la brecha de la muerte como "un poco de tiempo" (16.16ss). Pero, por increíble que parezca, a los discípulos amantes se les pide que, por su parte, acepten el paréntesis: "Si me amarais, os alegraríais de que yo vaya al Padre" (14,28), por el único camino que conduce hasta allí: el camino de la Cruz. Si me amaras": no es el pecador el que se alegra de que otro que no es él le quite su carga y su condenación, pues eso no sería amor. Es el amante quien se alegra de que el amado sufra: no porque el sufrimiento sería una alegría, sino porque el sufrimiento es una expresión de su amor, que no podría haber expresado su ultimidad de otro modo (15,13). El amado se alegra de que se le permita hacer esto y, por tanto, también el amante debe alegrarse de ello. Si uno reflexiona sobre esto más profundamente, deja de sorprenderse de que la alegría cristiana, incluso en su pura puerilidad, conserve algo que arde de un modo extraño en este mundo. La Iglesia amorosa vive ciertamente, con Pablo, sobre la base de la Pascua y tiene derecho a alegrarse por la redención que se ha dado al mundo; pero la Iglesia amorosa, con el *fiat* mariano-joanino, está siempre en el camino que lleva a la Cruz, que nunca dejamos atrás como un "hecho" del pasado, sino que es el eschaton al que se dirige todo el curso de la historia del mundo (Mt 24,30): *videbunt in quern transfixemnt* (Ap 1,7). El ojo de Juan es detenido por esta visión (Jn 19,37). Pero también el Apóstol de los gentiles es arrebatado por la llama devoradora de este amor, que lo ha "envuelto" (2 Co 5,14) y, puesto que el amado ha muerto por él y por todos, lo ha arrastrado a él y a todos los hombres a la misma muerte. ¿Significa esto que un cristiano ya no puede disfrutar despreocupadamente de la alegría terrena que Dios le da, sino que debe tener mala conciencia en medio de la alegría? Esto iría en contra de toda la buena nueva paulina: "¡Alégrense siempre en el Señor! Repito: alegraos" (Flp 4,4). Es cierto que la alegría -incluso la alegría cristiana- tiene varios niveles, y que los niveles más profundos no tienen por qué estar siempre explícitamente presentes en la conciencia; pero como cristianos no podemos apartar deliberadamente la mirada de la profundidad y excluirla explícitamente de nuestra alegría, dando la espalda a la exigencia que nos plantea. Y cuanto más, como los "santos", demos cabida a la verdad divina en nosotros, menos podremos hacerlo. Esto significa que el cristiano abandona el ritmo del mundo, en el que se alternan la alegría y el sufrimiento, y entra en una esfera misteriosa para todos los hombres, y para él mismo, en una posibilidad de afirmar el sufrimiento en la alegría, con

Dios y en Dios, sin privar por ello al sufrimiento de su profundidad de abandono por parte de Dios. Dios hace lo mismo, y en Él esto es un misterio de su amor. Los judíos se negaban a contemplar la gloria de Dios, porque decían que traía la muerte. Los cristianos la contemplan con fe, y dicen "sí" a la muerte que la gloria lleva en su corazón. La angustia ante el Dios que es fuego consumidor (Dt 4,24) se transforma en servicio reverente de la gracia del amor de Dios: *"Porque* nuestro Dios es fuego consumidor" (Hb 12,28s).

3. Nuestro deseo sería que todo esto -tan difícil existencialmente, y tan cuestionable y dialéctico para nosotros, pecadores- se presentara dentro de un marco que nos quitara algo de la sensación de exposición y nos diera, en cambio, un sentimiento terrenal de seguridad. En realidad, la Iglesia existe. Es más que la suma de sus partes y miembros: es el cuerpo de Cristo, su esposa, nuestra madre. Tiene promesas de una infalibilidad última (en la medida en que es inmaculada en lo más íntimo: Ef 5,27); y como tiene forma humana y es visible, algo de esta seguridad escatológica que la cobija se comunica a las formas de su vida. Sus símbolos tienen el poder de hacer presente la gracia que significan y contienen: el pan y el vino no ocultan la carne y la sangre de Cristo, sino que revelan precisamente de qué manera esencial Cristo quiere ser alimento para nosotros, cuán profundamente se incorpora a sí mismo en nosotros para llevarnos a sí mismo; del mismo modo, el agua del bautismo revela cuán profundamente nos sepulta con Él en su propia muerte, cuán fundamentalmente nos lava, y cuánto nos "satura" individual y conjuntamente su Espíritu "derramado". Ahí están las llaves que atan y desatan tanto en la tierra como en el Cielo. Está la Palabra que dura más que el Cielo y la tierra y que está confiada al anuncio de la Iglesia: encarnada en una forma intacta (como Escritura) que da las pautas para cada nueva apertura del kerigma para los nuevos tiempos. Existe la promesa de que la forma del pastor que da su vida por las ovejas no se extingue con el "pastor principal" (1 Pe 5,4): el siervo que le sigue también puede seguirle hasta morir por el rebaño (Jn 21,19). Y aunque vuelvan a irrumpir lobos rapaces (Hch 20,29) y siempre haya "asalariados" cobardes, "forasteros", "ladrones y salteadores", el rebaño conoce la voz del pastor; la Iglesia tiene en sí misma la unción (1 Jn 2,20ss.) que le enseña qué precepto y qué "forma de vida" de los que "la presiden" (Hb 13,7) debe seguir.

El desarrollo del simbolismo de "la barca de Pedro" fue, pues, casi automático. Es cierto que las dos parejas de discípulos fueron llamadas

a alejarse de sus barcas y de sus redes, para llevar a cabo una vocación diferente, la de pescadores de hombres;[4] pero el alejamiento de la barca del pescador se ve frenado por el uso que Jesús hace de la barca para su predicación (Lc 5,1ss.) y para sus travesías del mar (Mc 4,35-41 par.), siendo ya la barca en Mateo una clara referencia anticipatoria a la forma de la Iglesia (en las tempestades del mundo). En el capítulo anexo de Juan, se postula una identidad "sacramental" entre la barca de Pedro, que captura todos los peces del mundo ("no lejos de la orilla") por orden del Señor, y la Iglesia; pero la escena final tiene lugar en la orilla, y Pedro es comisionado como pastor, no como pescador. La silueta del barco queda atrás, difuminada. Porque, ¿cómo podría compararse una pequeña barca de pesca con los grandes vasos sagrados de la salvación, con el arca en el diluvio, por ejemplo, o con el Templo de Salomón? A partir de ahora, ya no es el barco el que da cobijo, ni la institución, sino el Dios que ha revelado la intimidad de su corazón en Jesús. Es esta gloria la que hemos visto, y no otra gloria institucional y sagrada. Por tanto, la transparencia de los símbolos cristianos también debe poder sobrevivir sin daño a la transición de una forma "sagrada" de pensar y sentir a una forma "profana".

La institución, la misión y el envío de la Iglesia tienen su fundamento en la Pascua. Pero conserva en su centro el Viernes Santo y el Sábado Santo, donde la forma humana y la visibilidad de Dios son barridas, apagadas y enterradas. Con este misterio en su interior, la Iglesia sólo puede ser la "tienda" de un pueblo errante, una tienda que se pliega continuamente de nuevo, para poder ser erigida de nuevo en otro lugar.[5] "Aquel que habita en el misterio en la casa más alta tiene también una tienda en la tierra, la Iglesia. . . Admiro muchas cosas de esta tienda: La tienda terrena de Dios son los hombres que creen. Y mientras uno se maravilla de la obediente sumisión de los miembros, uno llega así a la casa de Dios, siguiendo así una cierta dulzura, un indescriptible, oculto deleite interior, como si un órgano sonara dulcemente desde la casa de Dios. . . acordes de una fiesta eterna, donde está el rostro del Dios que está presente, donde hay una alegría sin fin. Esta fiesta no tiene principio ni fin. De esta fiesta, algo dulce suena a los oídos del alma, si el mundo no lo ahoga... y atrae a la cierva a las fuentes de agua".[6] No son las estructuras las que producen los sonidos de la música, pues difícilmente pueden llamarse las teclas del instrumento del que surge la melodía que despierta el anhelo; pero tienen una dimensión interior, y las modestas reuniones festivas de la Iglesia apuntan a una fiesta muy distinta: la escasa comida con pan y

vino apunta a un banquete embriagador, nuevo en el reino de mi Padre. Por tanto, es posible que la estructura de las instituciones temporales se debilite a veces; éstas pertenecen verdaderamente al tiempo, y el tiempo actúa sobre ellas, de modo que mucho se oxida, se corroe y debe ser sustituido; lo que parecía firmemente unido, se separa y deja pasar la luz o también las tinieblas.

Los Hechos de los Apóstoles terminan con una descripción amplia y casi acogedora de un naufragio: el barco es el de Pablo. Lucas es muy consciente del simbolismo de su relato[7]. El barco es sorprendido por el viento marino y, como "no podía resistir el embate, lo abandonamos y nos dejamos llevar" (Hch 27,15). La nave es apuntalada, luego la carga es arrojada por la borda y, finalmente, los marineros "echan con sus propias manos los aparejos de la nave" (vv. 17 y ss.). Toda esperanza de ser rescatado había desaparecido". Pablo recibe en sueños una instrucción que transmite: No habrá pérdida de vidas humanas, sino sólo de la nave". El barco se rompe en pedazos cuando su proa se hunde en un banco de arena y la cubierta trasera se astilla bajo el asalto de las olas. Los que saben nadar saltan por la borda, y los demás se salvan en las tablas del barco o a lomos de los nadadores (vv. 41-44). Esta es la situación escatológica: la estructura, como forma exterior, revienta, y uno puede salvarse y llegar a la orilla sobre los escombros. El "campamento de los santos y la ciudad amada" están "rodeados" en la batalla final (Ap 20,9), y según el cálculo humano deben caer. Si la Jerusalén terrenal se construyera de tal manera que hiciera una transición directa a la Jerusalén celestial, sería la torre de Babel. También los discípulos de la barca de Pedro gritaron: "Señor, sálvanos, que perecemos" (Mt 8,25). El hombre prudente que construyó su casa sobre la roca - "llovía a cántaros, se desbordaban las aguas, arreciaban las tempestades y golpeaban la casa" (Mt 7,24s.)- es el hombre que ha puesto su confianza en la roca que es Cristo. Encontrará la tabla que lo lleve a salvo a la orilla, y esta tabla es quizá la espalda de alguien que sabe nadar.

La Iglesia misma, como cuerpo de Cristo, no escapará en su visibilidad y en su carácter institucional a la ley que fue dada por su Cabeza. También el Señor resucitado vuelve a ser una forma visible, pero que ha atravesado el abismo. Y es precisamente del Señor resucitado que la visibilidad terrena de la Iglesia tiene su alma y su espíritu, de modo que tiene como una forma que ya es ajena al mundo que pasa, una forma que tiene su hogar en otra parte; esta forma no se verá afectada por los naufragios mundanos ni por la escisión de su

propia forma intratemporal. Y la Iglesia, como cuerpo y esposa, nunca es el punto medio de la forma a la que hemos querido apuntar aquí. Ella es la luna, no el sol: el reflejo, no la gloria misma. Dicho con más precisión, ella es la respuesta de la glorificación, y en esta medida es atraída por la Palabra gloriosa a la que responde, y por el esplendor de la luz sin la cual no brillaría. Lo que ella refleja en la noche es la luz de la esperanza para el mundo.

NOTAS

Introducción

[1] Sobre el carácter temporal de las formas, cf. Vol IV, p. 33. Volver al texto.

[2] *Véanse* los títulos de los capítulos principales del Vol. VI y del Vol. IV, pp. 23 y ss. Volver al texto.

[3] *Cf.* Vol. IV, pp. 000. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, p. 000. Volver al texto.

[5] Puede compararse el uso análogo que Gerhard Koch hace del mismo concepto en su obra *Die Auferstehung Jesu* Christi (2ª ed. 1965), y mi discusión sobre él en *Mysterium Fidei* Vol. III (1969; impreso por separado como *Theologie der drei Tage*, 1969). Volver al texto.

[6] *Véase* la segunda sección de este volumen. Volver al texto.

[7] Vol. I de esta obra. Volver al texto.

[8] *Cf.* mi "Der Glaube der Einfaltigen", en: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie* III (1967), pp. 51-75; *Einfaltungen* (Kosel-Verlag, 1969). Volver al texto.

[9] *Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* (1920, BFChTh 25, r), p. 58. *Cf.* W. Lütgert, *Adolf Schlatter ah Theologe* (BFChTh 37, 1, 1932); U. Luck, *Kerygma und Tradition der Hermeneutik Adolf Schlatters* (1955, AFLNW 45). Volver al texto.

[10] H. Schlier, *Epheser* (1957), p. 175. Volver al texto.

[11] "Contemplamos algo ilustre
que no puede sufrir un fin-
elevado, celestial, infinito,
más antiguo que el cielo, más antiguo que el caos primordial".

Himno de vísperas de la fiesta de la Transfiguración de Cristo (6 de agosto). Volver al texto.

[12] Vol. IV, pp. 000. Volver al texto.

[13] *Cf. RSR 55* (1967), pp. 483, 485, 493s., 503, 506. Volver al texto.

[14] C. Spicq, *Les Epitres de Saint Pierre* (1966); "Grâce et Beauté", en: *Théologie morale da N. T.* Vol. I (1965), pp. 146-153. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, p. 40. Volver al texto.

[16] El versículo no debe referirse a la futura alegría celestial, sino al

presente que vive en una tensión que mira hacia ese futuro y es iluminado por él. La luz de la glorificación celestial cae desde el principio en la existencia temporal. Volver al texto.

[17] El texto no es totalmente seguro, pero incluso en esta forma se corresponde con otras afirmaciones del Nuevo Testamento. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief (1961*), p. 124. Volver al texto.

[18] H. de Lubac, *Histoire et Espirit* (1950), p. 284. Volver al texto.

[19] Un ejemplo característico del llenado del concepto "estético" con valores negativos (o valores apreciados como negativos) es H. Weinel, "Jesus und die ästhetische Religion" (en: *Bibl. Theol. d. N. T*, 2ª ed. 1913, §8), que equipara "estético" con 1. apocalíptico, 2. organizativo, 3. ascético, 4. sacramental y 5. místico. Volver al texto.

[20] Se puede tomar como ejemplo a W. M. L. de Wette, para quien la creencia en la divinidad de Cristo "tiene una cualidad idealmente estética y pertenece al sentimiento piadoso" (*Dogmatik der ev. Auth. Kirche*, 2ª ed. 1821, p. 129); *cf. Bibl. Dogmatik Alten und Neueti Testaments* (2ª ed. 1818), pp. 18s. Volver al texto.

[21] *Die Freude im Neuen Testament*, II (Helsinki 1936), p. 29. Volver al texto.

[22] *Die Schriften des Neuen Testaments* (3ª ed. 1917), p. 67. Volver al texto.

[23] *Widerstand und Ergebung* (1951), p. 136 (carta del 23.1.1944). Volver al texto.

[24] *Kirchliche Dogmatic* II/I (1940), pp. 722-762. Volver al texto.

[25] *Ibídem, p*. 733. Volver al texto.

[26] Textos de las pp. 737-738. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, pp. 739, 743. Volver al texto.

[28] *En Matthaeum ser*. 32 (GCS XI, 58). Volver al texto.

[29] "Apokryphe Evangelien", en: Schneemelcher, *Apokr. N. T.*, Vol. I, p. 220; Jean Doresse, *L'Evangile selon Thomas* (1959) Logion 87, p. 107. Volver al texto.

[30] III/2,1, pp. 337-345. Volver al texto.

[31] Vol. 1, pp. 125 y ss. Volver al texto.

[32] La primera parte se basa en gran medida en trabajos anteriores del autor que han preparado el terreno: *Theologie der Geschichte (*4ª ed. 1959 ET *Una Teología de la Historia*, 1963), 'Gott redet als Mensch', en *Verbum Caro* (1960), pp. 73-99 (ET *Ensayos de Teología I. Palabra y Revelación*, 1964, pp. 87-119), *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963 ET *Sólo el amor: el camino de la Revelación*, 1968), *Zuerst Gottes Reich* (1966), 'Sammlung im Wort', en: *Das Ganze im Fragment* (1963), pp. 245-350

(ET *A Theological Anthropology*, 1967). 'Triduum Mortis et Resurrectionis', en: *Mysterium Salutis III* (1969). Las partes segunda y tercera son sobre todo la conclusión de lo iniciado en los vols. I y VI de *La Gloria del Señor*, pero también desarrollan la ética esbozada en las colecciones *Sponsa Verbi* (1960) y *Spiritus Creator* (1967). Volver al texto.

Preludio

[1] H. Preisker, "Das historische Problem des Romerbriefes", en: *Wiss. Zft. der Schiller-Univ. Jena*, B. Gesellsch.- und Sprachwiss. Reihe 2 (1952-1953) pp. 25-30; G. Harder, 'Der konkrete Anlass des Romerbriefes', en: *Theologia Viatorum 6* (1954), pp. 13-24. Volver al texto.

[2] Sobre el desarrollo de la dogmática a partir de la cristología, y de la cristología a partir de la síntesis cristológica original de las afirmaciones "Jesucristo es el Señor" (1 Co 12,3) y "Jesús es el Hijo de Dios" (Hch 8,37; Heb 4,15; 1 Jn 4,14), *cf*. O. Cullmann, "Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse", en: *Theol. Stud*. 15 (4ª ed. 1949). En ambas fórmulas podemos observar que se refleja el dualismo cristológico de los dos "pilares" que hemos identificado: "Señor" es el nombre divino en sí, "Hijo de Dios" es el cumplimiento de la promesa davídica y, por tanto, la designación de la pareja de Dios. Volver al texto.

[3] He aquí la solución al enigma de G. E. Wright, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, en: Studies in Bibl. Theology 8 (3ª ed. 1058); "Es curioso que el Nuevo Testamento no haga uso de la destrucción de Jerusalén, el exilio y la restauración, pues esos acontecimientos habrían completado la comparación tipológica de los actos de Dios en la historia israelita con su obra en Cristo", p. 69. Volver al texto.

b. Reunir y entregar: el Bautista

[1] Jn 3,25: disputa sobre la purificación (probablemente sobre el valor respectivo de los dos bautismos); Mc 2,18ss: disputa sobre el ayuno (en la que se dice que los discípulos de Juan mantienen la misma postura que los fariseos -de hecho, en Mt 9,14, ellos mismos hacen espontáneamente esta afirmación, que es difícil de combinar con la postura del Bautista en relación con los fariseos, Mt 3,7). Volver al texto.

[2] Is 40,3 en hebreo: 'Una voz grita: preparad en el desierto un camino para Yahvé'; los sinópticos siguen la LXX, 'la voz de uno que grita en el desierto'. Volver al texto.

[3] Se trata de un "hecho original" del Bautista, que no tiene ninguna relación con los lavados rituales de Qumrán que se repetían varias veces a lo largo del día: El bautismo de Juan no puede repetirse, pues es un sacramento escatológico único; no se limita a un grupo de iniciados o por iniciar, sino que es para todo el pueblo; no es meramente ritual, sino que es la expresión de la conversión total del corazón y un acto de sellado que mira al Día de la ira de Dios que se acerca. Retomando un símbolo humano universal, este bautismo es espiritualmente una nueva creación; los primeros cristianos retomaron el bautismo de Juan para captar la idea del nuevo nacimiento a un nivel aún más profundo. E. Lohmeyer, *Das Urchristentum I: Johannes der* Taufer (1932), pp. 6782; *cf.* Roland Schütz, "Johannes der Taufer", *Abh. ThANT* 50 (1967), pp. 44 y ss., oponiéndose a todos los que buscan el origen del bautismo en Qumrán (E. Wilson, Brownlee, Stauffer, O. Betz, *et al.*). Volver al texto.

[4] *Véase* el volumen anterior *Old Covenant*, pp. 000. Volver al texto.

[5] Por supuesto, la apocalíptica tardía heredó esta expectativa cercana de la profecía (P. Volz, *Die Eschatologie der judischen Qemeinde*, 1934, pp. 135 y ss.), pero a diferencia de la profecía, la apocalíptica tiende al cálculo de la fecha exacta, que según las circunstancias puede adelantarse o retrasarse, y que está subordinada a una ley cósmica del tiempo ("la plenitud de los tiempos", "la maduración de los tiempos", etc.). En los profetas, y una vez más en Juan, "el que ha de venir" es directamente Dios. Volver al texto.

[6] Como muestra 3.18. Volver al texto.

[7] La simple exigencia de obras -el fruto que debe dar el árbol para no ser cortado- unida al arrepentimiento interior no era otra cosa que la expresión de la doble cara de la alianza (que encuentra su continuación en la nueva alianza). Sin embargo, esto podía ser fácilmente malinterpretado por un fariseo como Josefo (*Ant*. 18, 5.2) como la exigencia de la escuela de la santidad por las obras (*dikaiosyne / zedaka* hacia los hombres, *eusebeia* hacia Dios como pureza interior de la disposición de ánimo); esto era suficiente; así Josefo podía infravalorar el bautismo, que uno no realizaba sino que recibía del bautizador, como mera purificación física (ritual). *Cf*. Roland Schütz, op. cit. pp. 20-26, contra A. Schlatter, *Johannes der Taufer* (ed. W. Michaelis, 1936), pp. 56-65. Si el Bautista hubiera predicado una forma degenerada de la religión de la ley, su hostilidad a la religión-aseguro de los fariseos sería incomprensible. Es aquí (no en Qumrán) donde se critica por primera vez esta religión de los fariseos volviendo a la comprensión original de la alianza, y con ello se pone fin a la misma, pues el Bautista se pone como Jesús del lado de los "publicanos y rameras" verdaderamente penitentes (Mt 21,32). El "desprecio del plan de salvación de Dios" por parte de los fariseos y escribas, que no querían ser bautizados (Lc 7,30), sería igualmente incomprensible si Juan hubiera predicado una religión de ley; lo mismo sucedería si acusaran al Bautista de ser un "asceta demoníaco" (Lc 7,33) en . La "penitencia" o "conversión" a la que convoca el Bautista, y a la que también convoca Jesús (Mt 3,2 = Mt 4,17b), es la "obra" del abandono de toda justicia basada en las obras. Volver al texto.

[8] En Lc 1,76 también se puede oír el eco de un encargo más que profético, a saber, un encargo sumosacerdotal, "pues el sumo sacerdote reconcilia al pueblo con Dios" (Grundmann, *Lukas*, p. 51). Volver al texto.

[9] J. Guillet, "La marcha a través del desierto", en: *Thèmes Bibliques, études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Theologie 18), 1951, pp. 925. Sobre la teología y la espiritualidad del desierto: J. Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Manxes spirituels 3, 1955), aunque relaciona demasiado a Juan con Qumrán. Volver al texto.

[10] *Cf*. Vol. 111/2,1, pp. 209-275. Volver al texto.

[11] *Cf*. el fresco del bautismo de Mystra (siglo XIV), donde Jesús permanece desnudo en el agua entre hombres ahogados. En la base de la imagen del bautismo con el que Jesús debe ser bautizado, se

encuentra ciertamente la imagen veterotestamentaria del sufrimiento como un diluvio que sepulta al hombre en sí mismo". W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, 1959, p. 84. Volver al texto.

[12] Parece que el bautismo de prosélitos tomó este episodio como punto de partida (*cf.* J. Jeremias, "Der Ursprung der Johannestaufe", *ZNW* 28, 1929, pp. 312-320). Pero aquí hay que recoger todos los textos sobre el mar y los abismos (como Sal 18,5; 69, 3, 15, 124,4s.; Jon 2,6) y remontarse al acontecimiento cósmico (mítico) / histórico original (cf. Vol III/2,1, pp. 69-79), para ver la dimensión completa en la historia de la salvación. *Cf.* Oepke, *TDNT*, I, p. 538, y sobre el significado de *baptizein* (hundir, ahogar, perecer), *ibid.* pp. 529s. Objeciones a esta interpretación en W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2ª edn. 1953, p. 62 (ET *Promise and Fulfilment*, 1957, p. 69). Volver al texto.

[13] Impresionantemente captado por Auguste Rodin en su estatua del Bautista. Volver al texto.

[14] *Cf.* J. Dupont, "L'ambassade de Jean-Baptiste", *NRT* (1961), pp. 805.821, 943-959; sobre ὁ ἐρχόμενος, pp. 814 y ss. Volver al texto.

[15] Crisóstomo, Hilario, Tertuliano, citados en Michel, art. μικρός, *TDNT* IV, p. 656, A27. Volver al texto.

[16] Así M.-E. Boismard, "Les traditions johanniques concernant le Baptiste", *RB* 70 (1963), pp. 5-42, esp. 30ss. Volver al texto.

[17] Atestiguado por Justino, *Dial.* 8.4; 49.1. Sobre todo el tema: Erik Sjoberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); sobre Justino, pp. 80 y ss., 247 y ss. Volver al texto.

[18] Jn 1,31, 'con agua'; 1,33, 'con agua'; 1,33, 'el que bautiza con el Espíritu Santo'. Bultmann las toma por asimilaciones redaccionales a los evangelios sinópticos; Wellhausen, siguiendo a Blass, las toma por glosas de un copista, y Boismard, *art. cit.* p. 10, piensa que esto es más probable. Volver al texto.

[19] R. Schütz, op. cit. p. 71. Volver al texto.

[20] J. A. T. Robinson, 'Elías, Juan y Jesús: un ensayo de detección', *NTS* 4 (1957/58), pp. 263-281 (demasiado artificial); G. Richter, 'Bist du Elias?' (Jn 1, 21), en: *BZ* NF 6 (1962), pp. 79-92, 238-256; 7 (1963), pp. 63-80. Volver al texto.

[21] *Véase* el testimonio de Justino, n. 17 supra. Volver al texto.

[22] La pregunta de Elías al Bautista probablemente se introdujo en la redacción a partir de material sinóptico: Mc 8.28s, tiene las tres figuras escatológicas, Elías, el Profeta y el Mesías, mientras que Jn

7-40s sólo tiene dos, el Mesías y el Profeta. Así pues, no es posible sacar conclusiones de gran alcance del hecho de que el Bautista niegue ser Elías. Volver al texto.

[23] P. Joüon, "Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste", *Biblica* 16 (1935), pp. 74-81; P. Vielhauer, "Tracht und Speise Johannes des Täufers", en *Aufsätze zum NT* (1965), pp. 47-54. Volver al texto.

[24] "Después de que el Logos los tocara, los discípulos alzaron los ojos y vieron a Jesús: él solo, y ya nadie con él. Moisés (la ley) y Elías (la profecía) se habían convertido en Uno solo. Son Uno solo con Jesús, que es el Evangelio". Orígenes, *In Matthaeum* 12.43 (ed. Klostermann, 155). Volver al texto.

[25] Orígenes, *In Johannem* II, 32 (ed. Preuschen, 89-90), y ampliándolo y profundizándolo, Agustín, *Sermo* 288.4 (PL 38, 1306-1307), 293.3 (*ibid.* 1328-1329), y con frecuencia. Volver al texto.

[26] [Reúne como en una sola todas las voces que precedieron al Verbo, y constitúyelas todas en la persona de Juan. Él llevaba el misterio sacramental de todas ellas, él como un solo hombre era la persona sagrada y mística de todas ellas. . . Por tanto, Juan es la persona de todas las voces, Cristo la persona del Verbo], Agustín, *Sermo* 288.4-5 (PL 38, 1306-1307). Volver al texto.

[27] [Una línea trazada entre un límite, que personifica lo antiguo y anuncia lo nuevo], *ibid. Sermo* 293, 2 (col. 1328). Volver al texto.

[28] Agustín, *Contra duas ep. Pel. lib.*, 3.11 (PL 44, 595). Esta pieza central de la teología escritural, pensada por Agustín con nada menos que pasión, es distorsionada por la gnosis en la doctrina de una syzygy, la unión de un principio bueno y un principio malo, en el Pseudo-Clementines III (Irmscher, en Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* II, 1964, pp. 3811f.; ET, *NT Apocrypha* II, 1965, pp. 545ff.). Volver al texto.

c. Jesús hace su aparición: recapitulación

[1] En Mt 3,1; 3,13; hasta ahora sólo en los magos (2,2) como testigos oficiales de que ha aparecido el personaje principal. Volver al texto.

[2] Lohmeyer(-Schmauch), *Matthäus* (2ª ed. 1958), p. 49 n. 2. *Cf.* A. Nisin, *Histoire de Jésus* (1960), pp. 129-138. Volver al texto.

[3] *Euto*, Mc 1,10; Mt 3,16. Volver al texto.

[4] Como podría sugerir la variante de Lc 3,22, 'Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado' (= Sal 2,7). Si este texto se refiere en Heb 1,5 y 5,5 al sumo sacerdote mesiánico, sin embargo es precisamente él quien es esencialmente el que sufre, de modo que el texto del salmo abarca también el texto de Isaías citado por Mc y Mt. O. Cullmann, *Christologie* (1957), p. 65s.; crítica en A. Vögtle, 'Exeg. Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu', en: *Gott in Welt* (Rahner Festschrift) I, 1964, pp. 630s. Volver al texto.

[5] Sobre la cuestión de si la voz divina dijo originariamente *pais* (Is 42, 1 LXX: siervo, pero también hijo) en lugar de *huios, cf.* J. Jeremias, art. *pais Theou, TDNT* V, pp. 698 y ss, bibliografía *ibid.* p. 654.-Sin duda, la imagen daniélica del hijo del hombre seguía los pasos de la imagen del siervo de Yahvé; por sí mismo, este Mesías que puramente descendía de lo alto, juzgaba y vencía no podía representar (con la teología de las hipóstasis) más que *una* cara de la síntesis que había que alcanzar. Volver al texto.

[6] Sobre otras formas del simbolismo: W. Bauer, *WNT* (5ª ed. 1958), pp. 1292s. Arndt-Gingrich, p. 657; Greeven, *TDNT* VI, pp. 63-72. Volver al texto.

[7] *Cf.* el gavilán (Horus) detrás de las cabezas de los faraones para dar inspiración. Volver al texto.

[8] Billerbeck sobre Jn 3,34 (II p. 431). Volver al texto.

[9] El bautismo de Juan, como síntesis parabólica de toda la realidad de la antigua alianza, encuentra su meta tan inequívocamente en Jesús que cuando sus discípulos continúan el antiguo signo, pueden pretender como su contenido objetivamente sólo *a Jesús*. En sí mismo es suficiente "sacramento", la unidad de "agua y Espíritu" (Jn 3,5) con su mirada dirigida a la "sangre" (Jn 19,34) con una franqueza inquebrantable que se basa en su misión, de modo que para el futuro

los tres forman inseparablemente *"un solo* testigo" (1 Jn 5,8). En último análisis, es él, y sólo él, quien administra el bautismo en el Nuevo Testamento (Ef 5,36), es él quien en el bautismo de la Iglesia introduce a los purificados en su acontecimiento del final de los tiempos (Rom 6,3ss.). Volver al texto.

[10] Sobre lo que sigue, *cf.* sobre todo René Laurentin, *Structure el Théologie de Luc I-II* (1957). Volver al texto.

[11] *Ibid.* p. 67. Volver al texto.

[12] E. Burrows, *El Evangelio de la Infancia* (1940), pp. 41 y ss., retomado y ampliado por Laurentin, pp. 4811 y ss.: "Une réalisation en miniature", p. 53. Volver al texto.

[13] Establecido para cada caso individual en Laurentin, pp. 86 y ss. Volver al texto.

[14] III, 2, 1, pp. 293-97. Volver al texto.

[15] *Ibid.* pp. 133-37. Volver al texto.

[16] E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium* (2ª ed. 1929), *ad loc*. Volver al texto.

[17] Así H. v. Campenhausen, "Die jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche", *Heid. Ak. Wiss*. (1962), sin duda correctamente. Podemos dejar aquí sin decidir la cuestión de si la LXX se vio impulsada a traducir el *alma* de Isaías por *parthenos* a través de un esquema mítico (egipcio- helenístico), o si esto se produjo a través de la consideración teológica de que sólo un Israel intacto y totalmente puesto a disposición de Dios (como esposo de la alianza) -a diferencia del Israel de Is 1,21, etc.- sería digno y capaz de dar a luz al Mesías. En definitiva, María, lo decisivo no es la alusión a Is 7,14, sino la total "encarnación de la fe" en presencia de la Encarnación del Verbo divino. Volver al texto.

[18] "Nous sommes ici aux sources de la typologie" [Estamos aquí en las fuentes de la tipología], Laurentin, op. cit. p. 53. Un des cas, ou la reflexion midrashique . . donne naissance a la typologie' [uno de los casos en que la reflexión midráshica. . da nacimiento a la tipología], p. 151; cf. pp. 93-94. Volver al texto.

[19] A. Kassing, *Das Verhältnis von Kirche und Maria im iz. Kapitel der Apokalypse*, Disertación, Lovaina 1957 (mecanografiada). Volver al texto.

[20] Laurentin, op. cit. p. 117. Volver al texto.

[21] *Ibid.* p. 119. Volver al texto.

[22] "La epifanía del emperador ha colmado las esperanzas y plegarias del tiempo precedente, y las ha superado. Porque no sólo ha puesto en

la sombra a todos los portadores de bendiciones que le precedieron, sino que también ha quitado a los que están por venir toda perspectiva de hacer más de lo que él ha hecho" (de la resolución senatorial de trasladar el equinoccio de otoño al cumpleaños del emperador, promovida por el gobernador Paulus Fabius Maximus, citada siguiendo a E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, 1957, p. 29). Volver al texto.

[23] Proposición del gobernador (*ibid.* p. 30), con la que deben compararse la 4ª *Égloga* de Vergilio y *Eneida* VI 791s. Volver al texto.

[24] E. Stauffer, "Die Geschichte vom Zinsgroschen", en *Christus und die Caesaren* (1952), pp. 121-149. Volver al texto.

[25] Aquí se hace visible la influencia de la descripción haggádica de la infancia de Samuel en Lucas: según Josefo (*Ant.* V 10.3), Samuel comienza a profetizar a los doce años, y según una tradición rabínica del siglo III es amenazado de muerte por una disputa sobre cuestiones de derecho con su maestro. Por otra parte, existen numerosos paralelismos en la narración de Zacarías sobre todo con las narraciones haggádicas de la infancia de Isaac (anuncio del hijo, de su nombre, de su misión, de la visita de Dios) y de Sansón (silencio voluntario de la madre, porque no ha creído al ángel que lo anunciaba), por citar sólo las más importantes. Sobre cuestiones de detalle, P. Winter, "The Proto-source of Luke", *Nov. T.* I (1956), pp. 186-199. Sobre Lc 2,48-50, *cf.* la amplia monografía de R. Laurentin, *Jésus au Temple*, Et. Bibl. 1966. Volver al texto.

[26] Sobre la acusación por parte del judaísmo de que los Evangelios han cambiado la logia original del Señor en una narración de la infancia y la vida de Jesús, *cf.* Shlomo Pines, *The Jewish-Christians in the Early Centuries of Christianity according to a new source* (Jerusalén 1966); reseña de Danielou en *RSR* 55 (1967), pp. 96-99. Volver al texto.

[27] Como ha demostrado claramente A. Vogtle, "Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthaische Kindheitsgeschichte", *BZ* NF 8 (1964), pp. 45-58, 239-262, 9 (1965), pp. 32-48. Volver al texto.

[28] En Enoch eslavo 23 (ed. Vaillant, 1952), existe la sospecha del sacerdote Nir (hermano de Noé y segundo hijo de Lamec), que encuentra a su mujer embarazada y desea despedirla; ella muere, pero el niño nace milagrosamente, y en un sueño se le dice al sacerdote que el niño será 'mi sacerdote de todos los sacerdotes, para siempre: Melquisedec". Nir alaba al Señor, 'porque tu palabra ha creado un sumo sacerdote en . . mi esposa". Un nuevo descubrimiento en

Qumrán sugiere que la leyenda podría ser precristiana: A. S. van der Woude, 'Melchisedek als himmlische Erlösungsgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim in der Qumran-Hohle XI', *Oudtest. Studien* 14 (1965), pp. 354-373. Es posible que la idea de que Dios no sólo actúa junto con los seres humanos en la concepción (a través de un hombre) de las grandes figuras de la salvación, sino que también "modela" al niño en el seno materno (p. ej., Ps.-Philo, *Lib. Ant. Bib*. 23.7, *plasmavi eum in matre eius* [Lo he modelado en su madre]), y de hecho en algunas circunstancias hace al niño por medio de su palabra (aparte del tema frecuente de la concepción por medio de ángeles buenos o malos), puede haber estado en casa en suelo palestino. *Cf*. C. Perrot, "Les recks d'enfance dans la Haggada", *RSR* 55 (1967). pp. 481-518. esp. 491f. Volver al texto.

[29] D. Daube, *El Nuevo Testamento y el judaísmo rabínico* (1956), pp. 190s. El texto midráshico dice: '¿Qué quería hacer Labán a nuestro padre Jacob? El Faraón ordenó matar sólo a los varones, pero Labán quiso destruir a toda la raza, como está escrito: "El arameo quiso destruir a mi padre, y descendió a Egipto . . impulsado por la Palabra de Dios" ' (Deut 26.5: el texto citado aquí surge de una ligera alteración del texto, y da un significado sustancialmente más plausible que el comienzo habitual del famoso 'credo', 'Un arameo errante fue mi padre. . .'). Volver al texto.

[30] En las narraciones tardías de la infancia de Abraham, donde los "sabios y magos del rey Nimrod" (que perseguirá al niño) ven la gran estrella en la noche de su nacimiento, e inmediatamente la interpretan como una señal del nacimiento de aquel que "ha de matar a todos los reyes de la tierra y heredar su reino". Perrot, art. cit. p. 486; M. Bourke, "El género literario de Mateo 1-2", *CBQ* 22 (1960), pp. 160-175. Volver al texto.

[31] Es característico que Mateo necesite dos señales en sueños para el regreso a casa: la primera, como cumplimiento de la instrucción explícita a Moisés en Ex 4,19-20, conduce (como el viaje de Israel por el desierto) sólo hasta la "tierra de Israel" (Mt 2,20), y es necesaria una segunda instrucción explícita, para conducir a la sagrada familia al lugar designado Nazaret (3,22), que en adelante será la morada histórica de Jesús. Volver al texto.

[32] Vogtle, art. cit. (n. 27 supra), p. 255. Volver al texto.

[33] Sobre la comprensión teológica del Midrash, *cf.* especialmente los trabajos fundamentales de Renee Bloch, "Moise dans la tradition rabbinique", en *Moise, l'homme de l'alliance* (1954); *idem*, art. *Midrash*

en *DBS* 5 (1955), 1263-1283, con bibliografía, y artículos en los *Cahiers Sioniens* (1954, 1955). A. G. Wright, "The literary genus Midrash", *CBQ* 28 (1966), pp. 105-138, 417-457. El hecho de que la narración de la juventud de Ciro relatada por Heródoto (I 104ss.) tenga tantos puntos de comparación con los Midrashim, hace probable su influencia, tanto más cuanto que Ciro era el 'ungido del Señor' para el Deutero-Isaías (cap. 45). Volver al texto.

[34] Teniendo en cuenta los claros paralelismos haggádicos, deberíamos evitar relacionar demasiado estrechamente el asesinato de los niños en Belén con el sufrimiento vicario del Mesías, como anticipación vicaria de la Cruz y, al mismo tiempo, haciendo necesaria la Cruz. Sólo a partir de la reflexión teológica sobre la unicidad del sufrimiento de la Cruz, tal relación recibe un sentido y un significado eclesiológico. Volver al texto.

[35] La insinuación basta; no hay en ninguna parte una sistematización en el sentido moderno, y de ahí que una tipología tan mecánica como la de H. Sahlin (*Zur Typologie des Johannes-Evangeliums*, Uppsala y Leipzig 1950) sólo pueda construirse forzando los textos. Es igualmente difícil demostrar que las tres tentaciones de Jesús en el desierto se reflejan en el evangelio de Juan , sin ser mecánico en el manejo del texto (H. Preisker, 'Zum Charakter des Johannesevangeliums', en *Festschrift G. Wobbermin*, pp. 379-384). Volver al texto.

[36] Sobre la teología del desierto: S. Nystrom, *Beduinentum und fahwismus* (1946); A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions* (1950); R. W. Funk, 'The Wilderness', *JBL* 78 (1959), pp. 205-214; W. Schmauch, 'In der Wuste', *In memoriam E. Lohmeyer* (1951), pp. 202-223. Volver al texto.

[37] Sobre la historia de las interpretaciones individuales, *cf.* especialmente E. Fascher, *Jesus und der Satan*, Hallische Monographien II (1940); R. Schnackenburg, 'Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern', *ThQ* 132 (1952), pp. 297-326. Sobre el bautismo y la tentación como recapitulación de Israel, *cf.* N. A. Dam, *Das Volk Gottes* (1941), p. 166. Volver al texto.

[38] El número aparece también en los apócrifos: *Vita Adae* 6; *Apoc. Abr*. 12.1. Volver al texto.

[39] El relato de la tentación funciona en Lc como una ilustración detallada de una lucha de Jesús con su enemigo, una lucha que por lo demás está oculta, pero es constante. Esto se subraya por primera vez en la afirmación final de que ahora el diablo había acabado con *todas*

las tentaciones, no sólo con las tres que se han relatado detalladamente, sino también con las tentaciones precedentes que sólo se mencionaron brevemente. Pero este no es el final de las persecuciones de este persistente enemigo: deja a Jesús sólo *por un tiempo'*, Schnackenburg, art. cit. p. 323. Volver al texto.

40 "Dios lo dejó solo (a Ezequías), para probarlo y conocer todo lo que había en su corazón", 2 Cr 32,31. Sant 1,13 es un rechazo explícito de un posible mal uso de esta idea, pero de tal manera que Santiago (1,2s., como 1 Pe 1,6) entiende la tentación como ocasión de alegría (ya que la tentación es el acto de Dios de tomarnos en serio). Esta idea no debe inquietar a los cristianos, precisamente por Cristo mismo (1 Pe 4,12s). Volver al texto.

41 Quizá también originalmente en el Libro de Job, donde Satán aparece por primera vez como figura mediadora que asume el papel de tentador: G. Fohrer, "Überlieferung und Wandlung der Hiobslegende", en *Festschrift F. Baumgartel* (1959), pp. 41-62. Sobre toda la cuestión: art. πεῖρα, *ThW* VI (Seesemann), art. *examinatio, Diet. Spir*. IV (1961), 1849-1866 (Hasso Jaeger). Volver al texto.

42 Así, todos los MSS. para Mt 6,13=Lc 11,4; la forma debilitada, 'No permitas que caigamos en la tentación' se encuentra primero en Marción y Tertuliano, Or. 8. Volver al texto.

43 J. Dupont, *"VArriere-fond* biblique de récit des tentations de Jesus", *NTS* 3 (1957), pp. 287-314; *ídem*, "L'origine du recit des tentations de Jesus au desert", *RB* 73 (1966), pp. 30-76. Del mismo modo, Schniewind, *Matthaus* (NTD) ad loc. Volver al texto.

44 Op. cit. p. 292. Volver al texto.

45 J. H. Korn, *Peirasmos. Die Versuchung der Gläubigen in der griechischen Bibel*, BWANT 4F, 20H (1937). Volver al texto.

46 H. Riesenfeld, "Le caractere messianique de la tentation au désert", en: *La venue du Messie*, Recherches Bibliques 6 (1962), pp. 51-63. Según una especulación judía sobre Deut 1,31, la gloria divina (*shekinah*) había transportado al pueblo como en una nube, de modo que surge un paralelismo entre este acto de ser transportado y el acto de Jesús de ser arrebatado por la *shekinah* que habita en el Templo. Volver al texto.

47 E. Best, *La tentación y la pasión: la soteriología de Marcos* (1965). Volver al texto.

48 R. Schnackenburg, art. cit. p. 318. Volver al texto.

49 G. H. P. Thompson, 'Called-Proved-Obedient. A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke', *STC*

(1960), pp. 1-12. Volver al texto.

50 J. Dupont, art. cit. p. 298. Volver al texto.

51 K. P. Köppen, *Die Auslegung der Vetsuchungsgeschichte unter besonderer Berückskhtigung der alien Kirche*, Beitr.z.Gesch.d.bibl.Exeg. 4 (1961). Además de la orientación antropológica de la exégesis patrística, también es importante su consideración del nexo entre tentación y Pasión (sobre todo a partir de Lc 4,13): Koppen, op. cit. pp. 66-71. Además, *cf.* M. Steiner, *La tentation de fisus dans Vinterpretation patristique de S. fustin à Origène* (1962). H.-G. Leder, "Sündenfallserzählung und Versuchungsgeschichte. Zur Interpretation von Mk 1, 12f.', *ZNW* 54 (1963), pp. 188-216. Volver al texto.

52 E. Stauffer, *Christus und die Caesaren* (1952), pp. 121-149. Volver al texto.

53 E. Fascher, op. cit. p. 37. Volver al texto.

2. ORIENTACIÓN

a. Centro de la Palabra en lo que no es palabra

[1] P. Oxy. I,1 atestigua que los dos logia van juntos: 'Un profeta no es bienvenido en su patria, y ningún médico obra curaciones en su prójimo'. Igualmente en el Evangelio copto de Tomás: 'Jesús dijo: "Ningún profeta es bienvenido en su ciudad. Ningún médico cura a los que le conocen". ' (Citado de Grundmann, *Lukas*, p. 122) Volver al texto.

[2] El pueblo lo tiene por profeta: Mt 21.11, 46; como rumor o suposición: Mt 16,14 (Lc 9,19: Mc 8,28), Mc 6,15; Lc 9,8; el pueblo aclama a Jesús como un gran profeta que garantiza la visitación de Dios: Lc 7,16. Los discípulos de Emaús lo describen como "profeta poderoso de palabra y de obra ante Dios y ante el pueblo" (Lc 24,19; *cf*. lo que se dice de Moisés en Hch 7,22); del mismo modo, la samaritana y el ciego de nacimiento se dirigen a él como profeta (Jn 4,19; 9,17).Distinta de ésta es la identificación de Jesús por la gente con "el" profeta, el profetizado por Moisés en Deut 18; esto sólo en Jn (con referencia al bautista, 1.21, 25; a Jesús, 6.14; 7.40, 52). En Hch 3,22s. se alude al texto de Dt 18, para elevarlo inmediatamente a su significado mesiánico superior. Volver al texto.

[3] Indirectamente, Mc 13,22 y Mt 24,24 podrían añadirse a la lista. En la secuencia de logia de Mt 10,40-42, el profeta es la etapa intermedia entre Jesús y el 'justo'. La asunción del 'signo de Jonás' sólo permite establecer una comparación: Mt 12,39. Volver al texto.

[4] Sobre todo el tema: F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (1967), con bibliografía. Volver al texto.

[5] Por supuesto, a la teología liberal le gustaba interpretar a Jesús en el nivel de un profeta. J. Weiss (*Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3ª ed. 1964) lo describe como "el profeta más grande" (p. 155); aunque Jesús "se consideraba a sí mismo como el elegido específicamente, que era más que un profeta" (p. 64), "aun así, el carácter fundamental de la predicación de Jesús es precisamente la profecía" (p. 71), al menos en

sus "raros momentos de entusiasmo profético", "de éxtasis neumático" (p. 90), etc. *Cf*. también Weinel, *Neutestamentliche Theologie* (2ª ed. 1913), que subraya el carácter no apocalíptico (porque simple y sin cálculos) de las afirmaciones de Jesús sobre el futuro: "Todo esto sitúa a Jesús en la línea de los profetas, y no en la de los apocalípticos" (p. 61). Volver al texto.

[6] Su relación con el Antiguo Testamento "sólo puede deducirse de una conciencia especial de su misión en Jesús, más exactamente de la certeza de poseer el poder del Espíritu divino que hace posible la actividad profética. . . Los Evangelios relatan la conciencia de ser enviado, pero muy pocas veces hablan de la inspiración de Jesús, aunque el historiador, sabiéndose en terreno seguro en este punto, debería asombrarse verdaderamente de ello': E. Kasemann, *Der Ruf der Freiheit* (1968), p. 39. Volver al texto.

[7] Por ejemplo, en la multiplicación de los panes (2 Re 5-42 ss.) o en la resurrección del joven de Naín (1 Re 17,8-24). Volver al texto.

[8] 1 Re 19,19 ss. Volver al texto.

[9] Así correctamente H. Riesenfeld, 'Jesus als Prophet', en: *Spiritus et Veritas* (Eutin, 1953), pp. 135-148. Bibliografía sobre toda la cuestión en *ThW* VI, 781-783. Volver al texto.

[10] J. Haenel, 'Der Schriftbegriff Jesus', en: BFChTH I, 24, 5-6 (1919), pp. 197 y ss. Volver al texto.

[11] P. Feine, *Theologie des NT* (8ª ed. 1950), p. 21. Volver al texto.

[12] III/2,1, pp. 306-313. Volver al texto.

[13] *Ibid*, pp. 313-316 Sobre la problemática allí desarrollada, *cf*. Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums* (3ª ed. 1927), pp. 257s., 275s.; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeilalter* (1934), pp. 272-419; sobre la doble predestinación en Qumrán: K. G. Kuhn, en *ZkTh* 47 (1950), pp. 162s; 49 (1952), pp. 296s. Volver al texto.

[14] III/2,1, p. 373. Volver al texto.

[15] La consecuencia se extrae, aunque con bastante misterio, en Juan, en 8.53. Volver al texto.

[16] III/2,1, pp. 69-79. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, p. 208. Volver al texto.

[18] Véase mi *Das Ganze im Fragment* (1963), pp. 61-123. Volver al texto.

[19] III/2,1, p. 372. Volver al texto.

[20] Citado en Rom 9,28, tras LXX Is 10,23: λόγον γάρ συντελῶν καί συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπι τῆς γῆς; Vulgata *Verbum consummans*

et abbrevians (in aequitate) faciei Dominus super tenant. En su contexto, esta traducción que se equivoca con el texto original sólo puede significar el 'corto recorrido' que hará la palabra de juicio de Dios, en el sentido de que sólo salvará al 'resto'; pero los padres de la Iglesia hablarán del 'Logos abreviado' de Dios, 'acortado' para ajustarse a la Encarnación y a la muerte (Orígenes, *Peri Archon* I, *2*, 8), del 'Logos condensado' (Gregorio Nacianceno, *Or. in Epiph*, PG 36, 313B; comentado por Máximo el Confesor, *Ambigua*, PG 91, 1285C-1288A, y *Cent. Gnost.* 2, 37, PG 90, 1141C). Volver al texto.

[21] Nicolás de Cusa, *Excitationum lib*. 3 (París 1514), fol. 41a. Volver al texto.

[22] Sobre la expresión en el Antiguo Testamento (*rachamim*, normalmente traducida por los LXX como οἰκτιρμοί), *cf.* III/2,1, pp. 140s. En Test. Zabulun 8.2, se espera una revelación de este tipo como mesiánica: "En los últimos días, Dios enviará τά σπλάγχνα αὐτοῦ sobre la tierra". *Cf.* Test. Nephtah 4.5; Test. Levi 4.4. De acuerdo con esto, el Benedictus habla de la apertura de la σπλάγχνα ἐλέους de nuestro Dios, en la radiante visita entre nosotros de la 'aurora de lo alto', que puede referirse por igual al 'vástago' prometido y a la 'luz' naciente, o a ambos a la vez (Schlier, art. ἀνατολή, *TDNT* I, 352; *cf.* Koster, art. σπλάγχνα, *ibid.* VII, 548 y ss.). Volver al texto.

[23] Orígenes, *In Johannem* V, 4-5 (ed. Preuschen, 103-103). Volver al texto.

[24] Véanse las fórmulas judías tardías para esta plenitud de los tiempos en P. Volz, op. cit., p. 139' Volver al texto.

[25] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (2ª ed. 1959), p. 88 (ET *Mark the Evangelist*, 1969, p. 131). Volver al texto.

[26] *Adv. Haer.* 4, 34 (PG 8, 1083). Volver al texto.

b. El sujeto que recibe

[1] III/2,1, pp. 189-195. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, pp. 317-336. Volver al texto.

[3] Para abarcar el misterio de Cristo y la Iglesia, necesita los dos aspectos bíblicos de la relación sexual: 1. que la mujer (Eva) procede corporalmente del Adán corporal (1 Co 11,8; presupuesto en el trasfondo en Ef 5,28.32), de modo que de una sola carne proceden dos personas, y 2. que "el hombre deja padre y madre y se une a su mujer, y los dos se hacen una sola carne" (Gn 2,24 = Ef 5,31), de modo que de dos personas surge una sola carne. Si se deja de lado el primer aspecto como "mitológico", entonces ya no se entiende el significado teológico de las expresiones de Pablo en la nueva alianza. Volver al texto.

[4] Esta analogía no se expresa con suficiente claridad en la Constitución *Lumen Gentium*, en la medida en que las expresiones "cuerpo" y "esposa" se sitúan entre las "imágenes" (Nn 6-7, necesariamente separadas entre sí al final de N 7), mientras que, a partir del capítulo II, la caracterización de la Iglesia como "pueblo de Dios" ya no aparece como imagen, sino como expresión literalmente real (Nn 9s.). Volver al texto.

[5] A esto se le llama "personalidad colectiva" (a menos que este significado sea mitológico) sólo en un sentido metafórico, y esto ciertamente no cuestiona la solidaridad en la culpa y la salvación que se basa en ello. *Cf*. J. de Frame, *Adam und seine Nachkommen* (alemán 1962) y la discusión del concepto en H. Mühlen, *Una Mystica Persona* (2ª ed. 1967). Volver al texto.

[6] Así, de acuerdo con el círculo de pensamiento indicado en n. 3, que repite en un nivel superior el círculo de pensamiento contenido en la imagen paulina de Adán y Eva. *Cf*. F. Mussner, "Der Glaube Mariens im Lichte des Romerbriefes", en: *Praesentia Satutis* (1967), pp. 284ss. Volver al texto.

[7] Por supuesto, existe la transición aparentemente áspera de la fe prepascual a la fe pospascual; pero, como ha demostrado Heinz Schürmann, esto habría sido del todo imposible sin "los comienzos prepascuales de la tradición logia" ("Die vorösterlichen Anfange der Logientradition", ahora en: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu*

den synoptischen Evangelien, 1968, pp. 39-65). Sin una presciencia confesante, el encuentro con el resucitado no podría haber conducido a ningún tipo de confesión "mesiánica" formulada. . . Antes de la Pascua debió existir al menos una "suposición" mesiánica, para que el acontecimiento de la Pascua pudiera entenderse como "cumplimiento" ' (*ibid.*, p. 49). Volver al texto.

[8] E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (9ª ed. 1953), pp. 151-152. Volver al texto.

[9] J. Dupont, *Paulus an die Seelsorger. Das vermächtnis von Milet (Apg 20, 18 bis 36*) (1966). Volver al texto.

[10] Sobre la cuestión del fundamento de la autoridad y de su expresión, *cf.* N. A. Dahl, "Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkundigung in der Gemeindepredigt", en: *Ntl. Studten für R. Bultmann, BZNW* 2ª edn. 1957, pp. 3 y ss. Volver al texto.

[11] 1 Juan y 1 Pedro entretejen aún más estrechamente dogma y paraénesis: así cierran la puerta contra un escenario (luterano) de tensión entre los actos de fe (hacia Dios) y amor (hacia el prójimo), pero podrían apoyar el mal opuesto de dejar de ver estos actos en su orden jerárquico, de modo que -al menos en 1 Pedro- el arquetipo del amor sufriente de Cristo se convierte demasiado pronto en un modelo para el cristiano sufriente (1 Pe 2,18-24; 4,12-19). Volver al texto.

[12] Henri de Lubac ha tratado de manera incomparable el modo en que la tradición eclesiástica se distingue de la secular, porque en la primera, más allá de todas las extrañezas y barreras causadas por formas de pensamiento y visiones del mundo ya desaparecidas, se produce una comunicación inmediata por el amor fresco, siempre el mismo, al misterio único: "Para dar un ejemplo, ¡qué lejos de nosotros se encuentran los alejandrinos del siglo III, o los africanos del siglo V! ¡Qué cambio de mentalidad debemos hacer cuando pasamos de nuestro mundo al suyo! . . . ¡Qué irreales y decepcionantes nos parecen la mayoría de sus preguntas! . . Pero a medida que pasamos las páginas, un NOMBRE aparece de repente, y como un relámpago parte las nubes que se ciernen sobre nosotros. . . La vida penetra en los miembros. . . En su amor por Jesús, un Orígenes, un Agustín, son verdaderamente contemporáneos. Son nuestros padres, nuestros hermanos. Y por lejos que lleguen nuestras investigaciones, en cualquier dirección que se extiendan, la experiencia que se hace se amplía. La única intención fundamental atrae todo en orden a su alrededor como un imán" (*L'Eglise*, citado en 2ª ed. alemana 1968, pp. 47-48). Por tanto, a lo largo de los milenios, toda la comprensión

teológica es una en cuanto que es comprensión, en formas siempre nuevas y diferentes, del mismo amor de Dios en Cristo, que surge del mismo sujeto, la Iglesia amorosa que trata de comprender lo que se le ha concedido. No hay otra teología que ésta. Volver al texto.

c. Sobre la forma de la teología

[1] Con la interpretación de los principales enunciados de la revelación bíblica, la enseñanza sobre la Encarnación y la Trinidad, dentro de una eclesiología implícita en el pensamiento, pero aún no explícita dogmáticamente, encontramos en los grandes concilios de la época patrística -todavía en el marco del cristianismo indiviso- establecido un segundo modelo para toda la teología posterior (según el modelo de la Sagrada Escritura). A esto hay que añadir adecuadamente las grandes declaraciones de la teología patrística, que conducen a estas definiciones y posteriormente piensan sus consecuencias. He aquí el gran modelo de toda "acomodación" de las formas de pensamiento bíblico a un horizonte mundial ampliado para acoger *la oikumene*. Como cristianos de hoy, estamos sustancialmente vinculados al acontecimiento-revelación bíblico *también* a través de la continuidad histórica de la fe de la Iglesia, y por tanto no podemos prescindir de mirar hacia ese primer modelo (que sigue siendo normativo, con toda su relatividad), cuando emprendemos las acomodaciones y traducciones que se nos exigen. *Cf*. J. Ratzinger, "Die Bedeutung der Vater fur die gegenwartige Theologie", *TQ* 148 (1968), pp. 357-282. Volver al texto.

[2] H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes* (trad. alemana 1968). Volver al texto.

[3] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols. (1959-1963). Volver al texto.

[4] Sobre la analogía entre la kénosis de Jesús y la kénosis de la palabra de la Escritura*, cf*. la Constitución *Dei Verbum* 3, cap. 13, y lo que diremos más adelante sobre las parábolas de Jesús. Del mismo modo, el capítulo sobre Hamann en el tomo III de esta obra, supra, pp. 239 y ss., y W. Leibrecht, 'Philologia Crucis', *KuD* 1 (1955), pp. 226-242. Volver al texto.

[5] Por lo tanto, en un texto de la Escritura puede haber sustancialmente más de lo que el escritor sagrado quiso conscientemente expresar en el texto. La investigación, en primer lugar, de la forma literaria, en segundo lugar, de las situaciones en las que se produjo el texto y, en tercer lugar, de las formas preexistentes de pensamiento, discurso y narración influidas por el mundo

contemporáneo, es sin duda un medio indispensable para adquirir la comprensión correcta, y realiza el "trabajo científico preparatorio, sobre cuya base madura el juicio de la Iglesia". Sin embargo, en este juicio influyen también la consideración, en primer lugar, del contenido y de la unidad de toda la Escritura; en segundo lugar, de la tradición viva de la Iglesia universal; y, en tercer lugar, de la analogía de la fe (que, en último análisis, es la única fe de la Iglesia en sus articulaciones). *Cf. Dei Verbum* 3, cap. 12. Volver al texto.

3. WORD-FLESH

a. La reclamación

[1] *Cf*. no tanto las citas que ofrecen una reflexión, como algunos relatos de milagros, y especialmente el relato de la Pasión. Sobre esto, *cf*. E. Hoskyns y N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (1931). Volver al texto.

[2] Por esta razón, la teología es la única ciencia a través de cuyos métodos se corta la decisión de la fe, y la divide en dos mitades que no pueden unirse entre sí: una teología genuina, que presupone la fe y hace su pensamiento dentro del nexo de Cristo y la Iglesia; y una falsa teología, que rechaza la fe como metodológicamente dudosa e irresponsable, y subsume la verdad del fenómeno que se revela, bajo una verdad antropológica (como quiera que ésta se entienda). Volver al texto.

[3] 'La problemática de nuestro problema consiste en que el Señor exaltado ha absorbido casi por completo la imagen del Señor terrenal, y sin embargo la comunidad afirma la identidad del exaltado con el terrenal. Sin embargo, no hay esperanza de resolver esta problemática . . . aferrándose a supuestos *bruta facta* históricos, sino sólo aferrándose a la unidad y tensión entre la predicación de Jesús y la de su comunidad. La pregunta por el Jesús histórico es legítimamente la pregunta por la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los períodos de tiempo y en la variación del kerigma': E. Käsemann, *Das Problem des historischen* Jesus (1954), en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vol. I (4ª edn. 1969), p. 213 (ET 'The Problem of the historical Jesus', en *Essays on New Testament Themes*, 1964, pp. 15-47). Volver al texto.

[4] "¿Es el anuncio del Dios-Padre y del amor a todos los hermanos? ¿Es un mensaje apocalíptico, explicable a partir de la situación contemporánea y de la disposición interior del judaísmo, con una expectativa cercana y ardiente, que sólo se convirtió en religión duradera y definitiva a través de la Iglesia primitiva? ¿Es una llamada profético-escatológica a cada hombre para que tome la decisión

existencial?": R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie (1963*), pp. 59s. Volver al texto.

[5] Mientras tanto, dejamos a un lado el problema de Lc 12.8 par. Volver al texto.

[6] El contexto es un contexto del Antiguo Testamento, la matanza de los egipcios. Para que no mueran durmiendo, sin comprender el merecido juicio que se les viene encima, se les pone en antecedentes mediante "sueños que los perturbaban y les advertían de esto, para que no perecieran sin saber por qué sufrían" (18,19). Volver al texto.

[7] C. Spicq, comentario a Hebreos, ad loc. (Vol. II, p. 87). Volver al texto.

[8] *Véase* el resumen de la cuestión por W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (2ª ed. 1967), pp. 82-96. Volver al texto.

[9] "Todos los exegetas están de acuerdo en que no es posible dudar de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis del Sermón de la Montaña. Es un hecho que estas palabras pertenecen a lo más asombroso de los Evangelios. Van más allá de la redacción literal de la Torá del mismo modo que podría hacerlo cualquier rabino al interpretar el sentido de la Escritura; sin embargo, es decisivo que con la frase ἐγὼ δὲ λέγω se reclama una autoridad junto y opuesta a la autoridad de Moisés. Pero cualquiera que reclame autoridad junto a Moisés y opuesta a Moisés se ha puesto a sí mismo por encima de Moisés, como una cuestión de hecho, y ha dejado de ser un rabino, porque la autoridad de un rabino es sólo la derivada de Moisés. . . No existen, ni pueden existir, paralelos a esto dentro del Judaísmo. . . El carácter inaudito del logion atestigua su autenticidad": E. Käsemann, op. cit., p. 206 (ET pp. 37s.). Volver al texto.

[10] *Ibídem*, p. 209 (ET p. 41). Volver al texto.

[11] Mt y Lc sólo tienen la consecuencia teológica añadida por Mc: 'Así que el Hijo del Hombre es señor hasta del sábado', Mt 12.8; Lc 6.5. Volver al texto.

[12] Mc 2,23 y ss. par; 3,2 y ss. par; Mt 12,11 y ss.; Lc 13,10-16; 14,3-5; Jn 5-10, 16; 9,14, 16. Volver al texto.

[13] Por eso no se le puede aplicar lo que dice la Carta de Santiago: 'Si juzgas la ley, no eres hacedor de la ley, sino su juez' (4,11). Ahora bien, Jesús es a la vez el que guarda la ley (Mt 5,17) y el juez: por eso se le puede aplicar lo que sigue en Santiago: 'Hay un solo legislador y juez, el que puede salvar y destruir' (Sant 4,12). Volver al texto.

[14] Mc 14,18s. es menos claro. Volver al texto.

[15] "Habría que reunir una vez los pasajes de los Evangelios que

hablan de este ver, mirar, atravesar de Jesús, sin inquietarse inmediatamente por si se trata de una petición sentimental. En realidad, se trata de un rasgo muy característico del Jesús histórico, confirmado con la mayor exactitud posible por el tipo de su predicación": G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), p. 54 (ET *Jesús de Nazaret*, 1960, p. 60). Para satisfacer esta petición, sería necesario reunir aún más aspectos individuales, por ejemplo, la mirada y la actuación de Jesús a distancia (Lc 7,10; Jn 4,50), su mirada hacia el futuro (hacia su próximo sufrimiento, Lc 9,51), su visión de Satanás cayendo del cielo (Lc 10,18), y mucho más. Volver al texto.

16 G. Bornkamm, op. cit., p. 55 (ET p. 61). Volver al texto.

17 Como, por ejemplo, intenta hacer Willi Marxsen en su *Anfangsprobleme der Christologie* (1960). Volver al texto.

18 Op. cit., p. 26, Volver al texto.

19 *Ibídem*, p. 28. Volver al texto.

20 R. Bultmann, comentario sobre Juan, p. 192 (ET *El Evangelio de Juan*, 1971, p. 256). Volver al texto.

21 E. Fuchs, 'Bemerkungen zur Gleichnisauslegung', *ThLZ* 79 (1954), pp. 345-348, también impreso en: *Zur Frage nach dem kistorischen Jesus* (1960), pp. 136-142; J. J. Vincent, 'The Parables of Jesus as Self-Revelation', en: *Siudia Evangelica* 1957 (Berlín 1959), pp. 79-99. Volver al texto.

22 Mt 13,30; 13,40s; 18,32s; 21,40s; 22,11s; 25,12; 25,26s; 25-31s. Volver al texto.

23 Traducción en K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (4ª ed. 1967), p. 518. Volver al texto.

24 III/2,1, pp. 160-162. *Cf*. Rom 3,4. Volver al texto.

25 H. Schlier, comentario a Efesios, pp. 2l6s. Volver al texto.

26 H. Zimmermann, 'Das absolute "Ich bin" in der Redeweise Jesu', *Trierer Th. Ztschr*. 69 (1960), pp. 1-20; *ídem*, 'Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformer, *BZ* IMF 4 (1960), pp. 54-69, 266276, con discusión de la literatura secundaria más antigua. E. Stauffer, *TDNT* II, cols. 349-354. Volver al texto.

27 Por eso es imposible estar de acuerdo con Zimmermann ('Das absolute Ego eimi. . .', p. 270) en que Jesús no se revela con ello a sí mismo, sino al Padre. Zimmermann dice más adelante, más correctamente, que él da testimonio de Dios y de su unidad absoluta con Dios (p. 271). Volver al texto.

28 E. Schweizer, *Ego eimi* (2ª ed. 1965), p. 9. Volver al texto.

29 F. Mussner, 'ΖΩΗ, Die Anschauung vom "Leben" im vierten

Evangelium', *MThStud I*, Abt. 5 (1952). p. 187. Volver al texto.

[30] Sobre la cualidad de impulso en las epifanías del Antiguo Testamento, en las que *kabod* expresa ante todo la presencia del ser de Dios, *cf.* E. Pax, *Epiphaneia* (1955), pp. 107s., 114s. Volver al texto.

[31] *Véase* la tercera parte de este volumen: *In Laudem Gloriae*. Volver al texto.

b. Pobreza

[1] G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953). Volver al texto.

[2] III/2,1, pp. 293-297. Volver al texto.

[3] Como bien dice E. Käsemann: *Das Problem des historischen* Jesus, op. cit., p. 208 (ET p. 39). Volver al texto.

[4] *Adv. Haer*. III 18.5-6. Volver al texto.

[5] Podemos dejar de lado aquí la cuestión de si estas parábolas eran originalmente instrucciones sobre la oración. *Cf*. Joachim Jeremias, *Die Qleichnisse Jesu* (7ª ed. 1965), pp. 157s., 153s. (*Las parábolas de Jesús*, 1963, pp. 157s., 153s.). Volver al texto.

[6] J. Jeremias, 'Kennzeichen der ipsissima vox Jesu', en: *Festschrift A. Wikenhauser* (1954), pp. 88s. Es en esta forma de dirigirse a los demás donde radica la distancia entre la oración del Nuevo Testamento y la oración del Antiguo Testamento. En cuanto al contenido, especialmente en las primeras peticiones del Padrenuestro, la oración del Antiguo Testamento podría sonar esencialmente igual: "Que su gran nombre sea engrandecido y santificado en el mundo que hizo según su voluntad. Y que establezca su reino en nuestras vidas y en nuestros días, pronto y en el tiempo cercano' (comienzo de la oración de Qaddush): I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (3ª ed. 1931), pp. 92 y ss. Volver al texto.

[7] "Tu fe te ha salvado", Mt 9,22 par.; 15,28; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42. La incredulidad le impide hacer prodigios: Mt 13,58; Mc 6,6. Volver al texto.

[8] Esto lo subrayan especialmente F. Gogarten (*Was ist Christentum* (1956), p. 36; *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953), pp. 49-64), E. Fuchs ("Jesus und der Glaube", en: *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (1960), pp. 238-257), y por G. Ebeling ('Der Zeuge des Glaubens', en: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1959), pp. 48-65; ET *The Nature of Faith*, 1961, pp. 44-57). Sobre la tradición de esta idea, *cf*. mi ensayo, 'Fides Christi', en: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II (1960), pp. 45-79. Volver al texto.

[9] Véase la sección siguiente de este capítulo. Volver al texto.

[10] Lucas aclara la expresión general de Mt ("¡Cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!",

7.11), basándose en su fe pospascual, al interpretar que el logion se refiere a la encarnación de todos los dones buenos, el Espíritu Santo. Volver al texto.

11 III/2,1, p. 227. Volver al texto.

12 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964), pp. 47-61. Volver al texto.

13 III/2,1, pp. 271s. Volver al texto.

14 U. Wilckens, "Das Offenbarungsverstandnis in der Geschichte des Urchristentums", en: W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (2ª ed. 1963), p. 59. Volver al texto.

c. Autoabandono

[1] Sobre la emoción de la prisa urgente en la proclamación de jesús y su envío de los discípulos, *cf.* A. Vögtle, 'Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu', en: *Festschrift Karl Rahner*, I (1964), pp. 616s. Volver al texto.

[2] . Vögtle, "Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis", *Freiburger Dies Universitatis* 8 (1960/61), pp. 99-116. Volver al texto.

[3] [Sin honor y sin gloria], *Diálogo* 32 y 89 (ed. Otto, I, 2, 106, 326). Volver al texto.

[4] *Cf*. Rom 1,16 con 2 Cor 4,4; Rom 1,20 con 1,23; Ap 19,1, *doxa* junto con otros conceptos de poder: Col 1.11; 2 Tes 1.9, Ap 1.6; 1 Pe 4.11; Jud 25. Sobre el Antiguo Testamento, *cf. ThW* II 293 (Grundmann). Volver al texto.

[5] "Por muchos" (Mc 14,24), "por cada uno" (Hb 2,9), "por todos" (Rm 8,32; 2 Co 5,14s; 1 Ti 2,6), "por el pueblo" (Jn 11,50; 18,14), "por el hermano" (Rm 14,15), "por mí" (Ga 2,20), "por ti" (Lc 22,19s.; 1 Co 11,24, etc.), "por nosotros" (Rm 5,8; 2 Co 5,21; Ga 3,13, etc.), "por la Iglesia" (Ef 5,25), "por la Iglesia" (Ef 5,25), 1 Cor 11,24, etc.), 'por nosotros' (Rom 5,8; 2 Cor 5,21; Gal 3,13, etc.), 'por la Iglesia' (Ef 5,25), 'por las ovejas' (Jn 10,11-15). Además de ὑπὲρ hay otras palabras relacionales que expresan la vicariedad: ἀντί (Mc 10,45 par.), διά (1 Co 8,11), y περί (Mt 26,28; 1 Ts 5,10). Volver al texto.

[6] K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (1949), p. 136; *ibídem*, pp. 131-149, reuniendo y analizando todos los conceptos fundamentales mencionados. No es éste el lugar para una indagación sobre toda la gama de significados de los conceptos παραδιδόνα y παράδοσις; *cf.* Wiard Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Abh. ThANT 49 (1967). *Cf.* mi *Theologie der Drei Tage* (1969), pp. 74s. Volver al texto.

[7] En la respuesta de Jesús a los interrogadores en Jn 6,28, "la fe en el enviado de Dios se caracteriza paradójicamente como "obra", y así se disuelve el concepto de ἐργάξεσθαι: cumple la exigencia de Dios, no por lo que obra, sino por la obediencia a lo que Dios obra. Pero en la medida en que la obra del hombre no es la realización de alguna cosa individual, sino que, en su verdadero sentido, es la actitud en la que el hombre genuinamente *es*, podemos decir también que la palabra de

Jesús radicaliza realmente el concepto de ἐργάξεσθαι el hombre existe verdaderamente no en lo que él mismo realiza, sino en su entrega a lo que Dios obra, es decir, en lo que él permite que le suceda a sí mismo en la fe": R. Bultmann, *Johannes*, p. 164 (ET *Evangelio de Juan*, p. 222). Volver al texto.

[8] Está claro que con esta afirmación marcamos la frontera entre nosotros y una teología (como la de Bultmann) para la que la existencia de Jesús es un hecho irrelevante que desaparece tras el discurso-acontecimiento kerigmático de la Iglesia primitiva; nos distanciamos igualmente de una teología para la que la relevancia del Jesús histórico reside sólo en el "discurso-acontecimiento" que se produce en su discurso a los demás, o en su fe tal como ésta se da a conocer en palabras (Ebeling, Fuchs), o en su autoexpresión en el discurso parabólico (E. Jüngel, *Jesus und Paulus, 2ª* ed. 1963, pp. 173s.). Volver al texto.

[9] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I (1933), pp. 204s; para Pablo: O. Michel, 'Der Christus des Paulus', *ZNW* 32 (1933), pp. 6-31. Volver al texto.

[10] E. Käsemann, 'Das Problem des historischen Jesus' (1954), en: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (4ª ed. 1965), p. 213 (ET p. 46). Volver al texto.

[11] P. Vielhauer, "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu", en: *Aufsätze zum NT* (1965), p. 91. Volver al texto.

[12] O. Cullmann, "Die Pluralität der Evangelien", en: *Vorträge und Aufsätze 1925 bis 1962* (1966), p. 556. Para Cullmann, ésta es la "preocupación teológicamente legítima" que se manifiesta históricamente en la doble y contradictoria tendencia de la Iglesia primitiva a escribir nuevos y "mejores" Evangelios -que no suprimen de hecho los Evangelios anteriores disponibles, sino que pretenden ser más completos y pertinentes- y, por otra parte, a reducir la producción de Evangelios apócrifos, cuyo crecimiento exuberante amenazaba con no tener fin -sin dar el paso de sustituir los otros Evangelios por una armonía evangélica. Con estas tendencias contradictorias, el conjunto "se quedó, por así decirlo, en el punto intermedio de tener una pluralidad de cuatro Evangelios". Volver al texto.

[13] A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel* (2ª ed. 1922), p. 525. La creencia estaba en Cristo, no en la cristología", p. 524. Así pues, "no hubo ningún intento de lograr una uniformidad externa de la enseñanza", p. 525, *cf.* p. 530. Volver al texto.

[14] H. Köster, "Häretiker im Neuen Testament als theologisches

Problem", en: *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann* (1964), pp. 65s. Volver al texto.

[15] R. Pesch, *Naherwartungen* (1968), p. 220. Volver al texto.

[16] E. Käsemann, 'Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament' (1954), en: *Exegetische Besinnungen und Aufsätze* II, pp. 69-82, cita de pp. 78-79. 'Sentencias de la Ley Sagrada en el Nuevo Testamento', en: *Cuestiones actuales del Nuevo Testamento*, 1969, pp. 66-81, cita de la p. 75. Volver al texto.

[17] Contra la sobrevaloración del papel de los profetas: F. Neugebauer, "Geistsprüche und Jesuslogien", *ZNW* 53 (1962), pp. 218-228. Volver al texto.

[18] R. Thibaut, *Le Sens de l'Homme-Dieu, Mus.* Less., sect, théol., 37 (1942), p. 74. Volver al texto.

[19] *Véase* mi artículo "Einigung in Christus. Gedanken über die Vielheit der biblischen Theologien und den Geist der Einheit in der Kirche", *Freib. Zft. f. Phil. u. Theol.* 15 (1968), pp. 171-189. Volver al texto.

[20] H. Schlier, "Das Neue Testament und der Mythus" (1956), en: *Besinnung auf das Neue Testament* (1964), pp. 85, 87. Volver al texto.

[21] No es puramente fortuito que la investigación establezca la presencia en todos los estratos del Nuevo Testamento de fragmentos o pasajes enteros de la himnodia litúrgica cristiana primitiva, o de fórmulas de doxologías y aclamaciones litúrgicas (*cf.*, por ejemplo, G. Bornkamm, "Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie", *Th. Lit. Ztg.* 1950), tanto si pueden definirse con precisión y aislarse del comentario circundante como si no. Gran parte de lo que hoy se califica de "mitológico" debe atribuirse, con carácter análogo al Antiguo Testamento, a la imaginación creadora de la poesía, pues, como observa acertadamente A. Schlatter, "incluso con la más austera atención a la veracidad, nadie puede volver a relatar lo pasado sin la cooperación de la imaginación". Y prosigue: "La aparición de una poesía preocupada por la imagen de Cristo es tan antigua como la evangelización misma, y encontramos en muchos pasajes de los Evangelios brillantes logros de la poesía cristiana primitiva, por la claridad de la fuerza gráfica contenida en las narraciones y simultáneamente por la delicadeza del dibujo, que sabe dirigir la mirada hacia el aspecto del acontecimiento que tiene valor para su contemplador. En algunos casos, no existen límites precisos que delimiten el punto en que el recuerdo se convierte en poesía y la plasmación gráfica y la narración se alejan del curso real de los

acontecimientos. Pero la grandeza de la poesía paleocristiana se debe esencialmente a que su imaginación... permanece sometida a una poderosa disciplina, que tiene su *razón de ser* en el hecho de que la presentación de Cristo nunca se separó de la fe, y por esta razón nunca olvidó la diferencia entre mito y realidad", op. cit., p. 529. Volver al texto.

[22] No es una desgracia que los Evangelios no nos ofrezcan la posibilidad de escribir una "vida de Jesús" biográfica. Si existiera algo así como un anuario cronológico, entonces con toda probabilidad no tendría en su naturaleza nada más que relatar que lo que se presenta en la primera parte del Evangelio de Marcos como una colección de muchos acontecimientos individuales. . . Es evidente que lo esencial también ha llegado hasta nosotros: Jesús anduvo por Galilea hasta que decidió subir a Jerusalén, una decisión que de hecho implicaba el viaje hacia su muerte": U. Wilckens, 'Das Offenbarungsverstandnis in der Geschichte des Urchristentums', en: W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (2ª ed. 1963), p. 60. Volver al texto.

[23] Como propuso primero B. Welte (en: Grillmeier y Bacht, eds., *Das Konzil von Chalkedon* III, 1954, pp. 51-80), luego por Karl Rahner, "Zur Theologie der Menschwerdung" (reimpreso en sus *Schriften zur Theologie* IV, 1960, pp. 137-155), y, entre muchos otros, también por J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (1968), pp. 189s. Volver al texto.

4. IMPULSO DEL TIEMPO

a. La época de Jesús

[1] G. Delling, *Das Zeitvetständnis des Neuen Testaments* (1940), pp. 54 y ss., *cf.* esp. lo que se dice sobre ἱστορεῖν en el caso de Arriano. Volver al texto.

[2] III/2,1, pp. 337-365. Volver al texto.

[3] *Heil als Geschichte* (1965), pp. 104 y ss. (ET *Salvation in History*, 1967, pp. 122 y ss.). El libro ofrece el resumen maduro y equilibrado de los largos esfuerzos de Cullmann en torno al problema del tiempo en la Biblia y especialmente en el Nuevo Testamento, en el que mantiene abierto todo el horizonte teológico frente a todas las abreviaciones de las corrientes teológicas de moda. Volver al texto.

[4] E. Jüngel, *Paulus und Jesus* (2ª ed. 1963), p. 141. Volver al texto.

[5] También Cullmann (op. cit., p. 59) emplea el término "analogía", pero sólo para caracterizar la relación entre la historia de la salvación y la historia. Nuestro uso se apartará ligeramente del de Cullmann cuando hablemos de las analogías *dentro de la* historia de la salvación. Volver al texto.

[6] "Glaube und Naherwartung", en mi *Zuerst Gottes Reich* (1966), p. 10, con toda mi detallada exposición allí. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, p. 11. Volver al texto.

[8] W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigungjesu* (2ª ed., 1953), p. 134. Volver al texto.

[9] *Cf.* Kümmel, p. 63: Jesús cuenta con la certeza y con la necesidad de su muerte. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, p. 31. Volver al texto.

[11] 'Es evidente que la manera en que el Nuevo Testamento, en lo que le es propio, experimenta el tiempo representa algo plenamente nuevo', que es diferente tanto de lo griego como de lo judío. Todo indica que este nuevo sentimiento del tiempo no es una invención de los escritores o de Pablo -esto sería bastante inexplicable, incluso aproximadamente-, sino que tiene su lugar seguro dentro de la

predicación de Jesús, y encuentra ya en sus obras una realización que lo cumple". Delling, op. cit. (n. 1 supra), p. 73. Volver al texto.

[12] "La comprensión del *kairós* propia del Nuevo Testamento no es en su esencia ni griega ni judía, sino precisamente cristiana", *ibíd.*, p. 87. Volver al texto.

[13] J. Weiss, *Reich Gottes* (nueva ed. 1964), págs. 84 y ss., dice a su manera que se acerca al misterio y, sin embargo, yerra el blanco: Como el campesino después de terminar la siembra sólo puede esperar y debe dejar el desarrollo de la com a sí mismo. . . así nadie, ni siquiera Jesús, puede realizar la venida del reino de Dios agarrándose activamente a él". Del mismo modo J. Jeremias, *Gleichnisse* (7ª ed. 1965), p. 151 (*cf.* ET *Parábolas de Jesús*, p. 151s.): Así como la cosecha llega para el agricultor después de una larga espera, así Dios trae con seguridad el juicio final y el señorío de Dios cuando la medida escatológica se llena". Hay que añadir, sin embargo, que esta certeza se alcanza en el ser de jesús. Sobre la interpretación de la parábola que la toma como hablando de Jesús: F. Mussner, 'Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte', *Trierer Theol. Zt.* 64 (1955), pp. 257-262. Volver al texto.

[14] Una y otra vez se ha intentado separar el anuncio de Jesús de toda apocalíptica. Así, p. ej, M. Goguel, *Das Leben Jesu* (1934), pp. 390-393; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (2ª ed. 1940), p. 169 (ET *El Reino de Dios y el Hijo del Hombre*, 1938, p. 155); *cf.* G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (1930), pp. 110 (ET *Las palabras de Jesús*, 1902, págs. 135 y ss.); en detalle, W. G. Kümmel, op. cit. (11.8 supra), págs. 81 y ss.: "La enseñanza de Jesús es profética, escatológica, evangélica-pero antiapocalíptica, antifarisaica, antisaducaica": *ibíd.*, p. 97, citando a J. W. Bowman, *The intention of Jesus* (1934), p. 52.

Entonces siempre hay una diferencia sustancial entre quienes ven todo el horizonte del mundo conceptual de Jesús como determinado por la apocalíptica judía tardía (como quieren hacer A. Schweitzer y sus discípulos M. Werner, F. Buri y Neuenschwander), y quienes quieren ver en la apocalíptica sólo un elemento en el trasfondo de su comprensión, quizá un elemento indispensable (como W. Pannenberg y los asociados con él). *Cf.* por ejemplo, U. Wilckens: "Si se quiere comprender históricamente la reivindicación personal de Jesús que se hace eficaz a través de palabras y hechos, entonces hay que señalar como mínimo la reivindicación de la "revelación" proléptico-escatológica hecha en la teología apocalíptica como presupuesto histórico general de su reivindicación": "Das Offenbarungsverstandnis

in der Geschichte des Urchristentums", en: *Offenbarung als Geschichte* (2ª ed. 1963), p. 50; *cf.* también W. Pannenberg, *Christologie*: 'La pretensión de autoridad de Jesús se corresponde a través de su estructura proléptica con la relación de la visión apocalíptica con la historia, que por su parte se remonta a la preocupación de la palabra profética de Dios por el futuro' (p. 55). Esto siempre deja espacio para la opinión de E. Käsemann de "que el punto de partida de Jesús fue el anuncio apocalípticamente determinado del Bautista, pero su propia predicación no se caracterizó constitutivamente por la apocalíptica" ("Die Anfänge christlicher Theologie", 1960, en: *Exeg. Vers. u. Aufs*. II, p. 99 ET "Los comienzos de la teología cristiana", en: *Cuestiones del Nuevo Testamento para hoy*, p. 101). Para Kasemann, sólo después de la Pascua vuelve a aparecer la verdadera apocalíptica; para él, Jesús es pre-apocalíptico, o mejor, está por encima de la apocalíptica (*cf. ibid.*, II, pp. 109s.). O. Cullmann se ha levantado en armas, con razón, contra la "ansiedad propiamente exagerada" por la apocalíptica, ansiedad que existe en las escuelas más fuertemente opuestas entre sí (*Heil als Geschichte*, p. 207 ET *Salvation in History*, 1967, p. 229). Mientras sólo se vea en la apocalíptica una forma de pensamiento heredada (ciertamente traída providencialmente), que ha abierto y dispuesto una dimensión indispensable para la experiencia y la teología neotestamentarias (*cf.* III/2,1, pp. 298ss.), su utilización por los Apóstoles e incluso por Jesús mismo no puede crear ningún problema. Hasta qué punto se sirvió de él, y hasta qué punto el apocalipsis sinóptico es una construcción de la comunidad, es una segunda cuestión que deben decidir los exégetas. *Cf.* R. Pesch, *Nakerwartungen, Tradition und Redaktion in Mc 13* (1968), con bibliografía detallada. Volver al texto.

[15] Delling (op. cit., n. 1 supra, p. 103) afirma esto diciendo que para Jesús la ley de las edades (con una edad presente y una edad futura) queda anulada *de facto*. E. Kasemann (op. cit., n. 14 supra, pp. 109, 117 ss.) llega en efecto a la misma conclusión, ya que para él el período en el que vive jesús es único y no puede ser comprendido dentro de ningún esquema conceptual. Volver al texto.

[16] Esta es la solución de O. Cullmann, *Heil ah Geschichte, p*. 201 (ET pp. 222s.). Para él, el período intermedio restante tiene para Jesús "un significado especial en la historia de la salvación, a pesar de su brevedad" (p. 197, ET p. 218). Volver al texto.

[17] "Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu", en: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann* (1964), p. 45 y n. 76. Volver al

texto.

[18] Con J. Weiss (op. cit., n. 13 supra, p. 96), se puede señalar la "doble plataforma" de la imagen apocalíptica del mundo; pero se trata, en el mejor de los casos, de una analogía remota, que puede aportar una forma de expresión para lo que es cristológicamente único. Volver al texto.

[19] G. Delling, *Zeitvetständnis* (n. 1 supra), p. 115. Volver al texto.

[20] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (1959), p. 146. Volver al texto.

[21] A. Vögtle, 'Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu', en: *Festgabe K. Rahner I* (1964), pp. 608-667. Volver al texto.

[22] *Véase* el importante excursus de H. Schlier, *Der Brief an die Epheser (1957*), pp. 159-166, *ad loc*. Volver al texto.

b. El tiempo de la Iglesia

[1] U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschkhtlkhe Untersuchnng zn 1 Kor 1 und* 2, BHTh 26 (1959). Volver al texto.

[2] Sobre esto, *cf.* mi "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (1960), pp. 45-79. Volver al texto.

[3] Delling, op. cit. (n. 1 de la sección anterior), p. 106. Volver al texto.

[4] Delling (op. cit., p. 89) señala con razón el carácter cualitativo de este tiempo acortado, pero se excede cuando quiere excluir de él el elemento del tiempo cronológico ("horizontal"): para cosas como casarse, comprar, etc., no debe haber "más tiempo" en la vida del cristiano. Pero si se toma la expresión al pie de la letra, no deja de ser un juego de palabras. Volver al texto.

[5] B. Rigaux, "La seconde venue de Jesus", en: *La venue du Messie*, Rech. bibl. VI (1962), p. 185. Volver al texto.

[6] Bibliografía sobre el retraso de la parusía en: R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (1963), p. 61; E. Crasser, 'Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte', en: *Beiheft zur ZNW 22* (1957); A. Strobel, *Untersuchurtgen zum eschatologischen Verzogerungsproblem* (1961). Volver al texto.

[7] Sobre esto, O. Cullmann ha escrito de forma muy elocuente en diversos artículos polémicos, recogidos en: *Vortr'age und Aufsütze* (1966), pp. 337-465, esp. 414 y ss., y en su obra *Heil als Geschichte* (1965), esp. pp. 2l8 y ss. (ET pp. 240 y ss.). Volver al texto.

[8] 2 Pe 3.3s., uno de los últimos escritos del canon; y Jn 21.23, donde se trata sólo de un caso individual, ya que el discípulo amado debería haberse librado de la muerte antes del regreso de Cristo, y su muerte plantea por tanto un interrogante. Es notable lo poco que la expectativa original de Pablo, de que experimentaría el regreso de Jesús (1 Ts 4,17), se convirtió para él en un problema con la perspectiva posterior de su propia muerte; pues él mismo, como Jesús, ya había hablado en 1 Ts 5,1ss. de la ignorancia de la hora y de la venida del Día "como un ladrón en la noche". Volver al texto.

[9] G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament* (1951),

pp. 17 y ss.; Kümmel, op. cit. (n. 8 del apartado anterior), p. 41. Volver al texto.

10 N. A. Dahi, "Anamnesis, Memoire et commemoration dans le christianisme primitif", en *Stud. theol.* (1947). Volver al texto.

11 E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studiett zur paulittischen Christologie* (1966), p. 316. Volver al texto.

12 E. Lohmeyer, *Philipper* (9ª ed. 1953), p. 168. Volver al texto.

13 *Ibídem, p*. 7. Volver al texto.

14 No necesitamos entrar en la cuestión de hasta qué punto Cristo previó y quiso una Iglesia en el período intermedio, hasta qué punto fundó una Iglesia mediante instrucciones específicas. Su estar con los hombres, su voluntad de llamar a los hombres a seguirle y de instruirles y enviarles, es razón suficiente para dar una respuesta fundamentalmente positiva, si aceptamos el doble horizonte temporal de Jesús que se ha descrito. El vínculo decisivo entre los dos niveles temporales es la institución de la Eucaristía: lo que se hizo escatológicamente de una vez para siempre en la Cruz, se va a repetir muchas veces en la Iglesia. Bibliografía sobre la cuestión en Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (2ª ed. 1967), p. 114. Volver al texto.

15 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, en: *Werke* I (1962), pp. 651 y ss. Volver al texto.

16 III/2,1, pp. 178 y ss. Volver al texto.

c. El tiempo del discipulado

[1] Sobre lo que sigue, *cf.* A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhaltnis der neutestamentlichen Jüngerschafi zur urchristlichen Vorbildethik* (1962), con bibliografía; K. H. Rengstorf, art. διδάσκαλος, μανθάνω, μανθητής, en: *TDNT* II 152-163, IV 390-415 y 415-461; K. H. Schelkle, *Jüngerschafi und Apostelamt* (1957); M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (1968 ET *El líder carismático y sus seguidores*, 1981); R. Pesch, "Berufung und Sendung, eine Studie zu Mc 1, 16-20", *ZKT* (1969), pp. 1-31. Volver al texto.

[2] Schulz, op. cit. (n. I supra), p. 131. Volver al texto.

[3] *Cf.* los setenta (-dos) en Lc 10.1, 17, que son todos enviados por Jesús en misión de prueba y de anuncio. Volver al texto.

[4] No sólo explícitamente en Mc 9,24 ("¡Creo, ayuda a mi incredulidad!"), sino también precisamente en el momento en que Jesús se asombra de encontrar "mayor fe" fuera de Israel que dentro de Israel (Mt 8,10; 15,28), pues se trata cada vez de fe en *su* autoridad. Aunque los evangelios no hablan de una obligación explícita de fe por parte de los discípulos cuando son aceptados en la vida compartida con Jesús, ésta está indudablemente implicada, de manera implícita, tanto como fe en el Dios que ahora cumple sus promesas de antaño en la venida de su reino (*cf.* Mt 17,20), como fe en Jesús, cuya pretensión y autoridad son el soporte sobre el que descansa esa fe, y en cuyo nombre el discípulo emprende la predicación del reino. Es necesario tener debidamente en cuenta este elemento de la "fe sinóptica" al pasar de la idea de seguimiento en los sinópticos a la interpretación juanina del seguimiento como fe (explícita, pospascual) (Schulz, op. cit., n. 1 supra, p. 172s.); Schulz lo tiene demasiado poco en cuenta. El excelente libro de Martin Hengel (n. 1 supra) ofrece aquí, como en otros lugares, el contrapeso crítico a Schulz. Aquí "compartir el destino del Maestro" (*Schicksalsgemeinschaft*, 80; ET, pp. 72), con el objetivo de la proclamación del reino de Dios antes y después de la muerte de Jesús (pp. 82ss. ET pp. 73ss.), es el verdadero significado de la invitación a seguir a Jesús, una invitación dirigida a quien es expresamente elegido; esto, sin embargo, deja la singularidad de la Cruz de Jesús como un problema abierto. Volver al texto.

[5] Sobre la inautenticidad de las palabras que prometen una

recompensa terrenal, *cf.* Schulz, op. cit. (n. 1 supra), pp. 117-125. La pregunta de los discípulos, formulada por Pedro en Mc 10,28 y aclarada por Mateo con el añadido: "¿Y qué recibiremos a cambio?" (19,27), es redaccional, y la respuesta de Jesús sufre muchas adaptaciones por parte de los evangelistas (cada uno a su manera). Cuando se dice a los Doce que "se sentarán en doce tronos" para ser juzgados, no se trata originalmente de una promesa de recompensa, sino de una instrucción; pero ya en Lucas, mediante el enlace de los logia, queda claro el tema de la recompensa por haber permanecido firmes en las pruebas de Jesús (22.28). Los demás bienes de salvación prometidos, como la mesa común con el Mesías, no otorgan a los discípulos, que "lo han dejado todo", ninguna distinción especial, aparte de los muchos otros que tendrán parte en el reino (Mt 8,11). Además, Jesús rechazó la petición de los hijos de Zebedeo de puestos de honor en el reino; si los hay, sólo el Padre los asigna (Mc 10,35-40). Por tanto, Jesús no promete otra "recompensa" que el reino mismo. Volver al texto.

[6] Por otra parte, es precisamente Lucas quien advierte contra las decisiones repentinas e irreflexivas: Lc 14,26-33. R. Pesch demuestra que incluso las "escenas ideales" tienen su trasfondo histórico (*cf.* n. 1). Volver al texto.

[7] Schulz, op. cit. (n. 1 supra), pp. 137-144. Volver al texto.

[8] Schulz observa con razón: "Una identificación explícita del seguimiento de Cristo con la *imitatio* del Señor es, para todo el Nuevo Testamento, algo todavía desconocido" (op. cit., n. 1 supra, p. 179). Ciertamente se puede notar una ligera transposición en Ignacio de Antioquía, cuando se alegra de que ahora, cuando va camino del martirio, empieza a ser un verdadero discípulo (*Romanos* 4,2; 5,3). Pero él mismo no eligió este camino, sino que fue puesto en él por el Señor. La limitación de la teología del martirio en el siglo II consiste más bien en una equiparación demasiado unilateral del seguimiento de los sufrimientos de Jesús con el martirio físico. Se trata ciertamente de una "ofrenda total" en el sentido veterotestamentario del "holocausto completo", pero no tiene en cuenta lo que es más característico del Nuevo Testamento, es decir, la carga del pecado del mundo. Sobre este tema, *cf.* N. Brox, *Zeuge und Martyrer* [1961]. Volver al texto.

[9] J. Kremer, *Was an den Leiden Christi nock mangelt* (Bonner bibl. Beitr. 12, 1956), con bibliografía. Volver al texto.

[10] Tomás, *S.Tk.* Ill 48, 5 *ad* 3: *Dicendum quod passiones Sanctorum*

proficiunt Ecclesiae non quidem per modum redemptionis, sed per modum exhortationis et exempli, secundum illud 2 Cor 1.6: 'sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute' (hay que decir que los sufrimientos de los santos benefician a la Iglesia, no ciertamente en el sentido de redención, sino en el de exhortación y ejemplo, como se dice en 2 Cor 1,6: 'si somos afligidos, es para vuestra exhortación y salvación'). Volver al texto.

[11] *Cf*. 4 *dist*. 20 *a* 3 *qia* 1, y *Quodl*. II a 16; Kremer, op. cit, (n. 9 supra), pp. 63s, 187s. Volver al texto.

5. IMPULSO DE LA CRUZ

a. La colisión

[1] Véase más arriba, pp. 83 y ss. Volver al texto.

[2] Repito aquí de forma más breve algunas cuestiones que he expuesto con más detalle en mi "Triduum Paschale" (en; *Mysterium Salutis* III 2, 1969, impreso por separado como *Theologie der drei Tage*, 1969). Para los puntos individuales y para una bibliografía más completa, *cf*. este trabajo. Volver al texto.

[3] E. Hoskyns y N. Davey, *El enigma del Nuevo Testamento* (1931) (con bibliografía). Art. σταυρός de J. Schneider, *TDNT* VII, n. 27; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verküdigung des Neuen Testaments* (1949). pp. 81 y ss. Volver al texto.

[4] W. Eichrodt, *Theologie des Allen Testaments* I (4ª ed. 1950), pp. 124131 (ET *Teología del Antiguo Testamento*, I, 1961, pp. 258-269). Volver al texto.

[5] Textos en S. Lyonnet, *Exégesis Ep. ad Rom. 1-4* (3ª ed. 1963, Roma, Instituto Bíblico), pp. 88s, 107cd. Volver al texto.

[6] R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (1960), p. 297; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* I (1967), pp. 356s. Volver al texto.

[7] Sobre la lectura χωρὶς (fuera de), en lugar de χάριτι (por la gracia de) θεοῦ (Dios), *cf*. Schelkle, op. cit. (n. 3 supra), p. 54. Volver al texto.

b. Kenosis

[1] E. Kasemann, 'Kritische Analyse von Phil 2, 5-11', en: *ZThK* 47 (1950), pp. 313-360; citado de su *Exegetische Versuche and Besinnungen* I (4ª ed. 1965), pp. 51-95, en p. 80. Volver al texto.

[2] P. Henry, art. *Kénose, Diet. Bib*. Suppl. V (1957), 7-161 (con bibliografía). Volver al texto.

[3] [Descendió a lo que era nuestro, para asumir no sólo la sustancia, sino también la condición de la naturaleza pecadora; y el Hijo de Dios no tuvo otra causa de su nacimiento que la de poder ser sujetado a la Cruz]. *Sermo* 71, 2 (PL 54, 387). Otros textos en mi *Theologie der drei TagC* (n. 2 de la sección anterior), pp. 17 y ss. Volver al texto.

[4] *En vig. nat. sermo* 4 (PL 183, 103B). Sobre el tema, *cf*. J. P. jossua, *Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal chez les Pères de l'Eglise de S. Irinie A S. Leon le Grand* (Cogitatio Fidei 28, 1968), donde se refuta la tesis de un "encarnacionismo" unilateral de los padres griegos, opuesto a la doctrina de la cruz de los padres latinos. Volver al texto.

[5] P. Galtier, "Obéissant jusqu'a la mort", *RAM* 1 (1920), pp. 113-145. Uno permanece todavía dentro del marco de una contemplación de la condición que se alcanza por el acto de vaciarse de sí mismo, si uno argumenta que un dios no podría ganar nada a través de la asunción de una naturaleza humana, porque el ser creado no puede ser añadido al ser divino como algo extra: como dice Atanasio, Dios "no se convierte en algo mejor a través de este acto de asunción, sino que se rebaja a sí mismo (*Adv. Arium* 140-41; PG *26*, 93CD). Volver al texto.

[6] [Él mismo se hace vacío, dentro de su propio poder] *De Trin*. 9, 41 (PL 10, 314B). Volver al texto.

[7] Si el punto de partida de Hilario se piensa hasta el final, conduce necesariamente a formulaciones casi docetistas, que van más allá incluso de Juan y hacen aparecer la impotencia de la Cruz como el anuncio del poder y la gloria divinos. *De Trin. 1C*, 10 (PL 10, 350AB), *cf*. Tomás, *S.Th*. III *q* 15 *a* 5 *ad* I. Volver al texto.

[8] Bulgakov, *Du Verbe Incarné. Angus Dei* (francés, París 1943). Sobre esto, *cf.* P. Henry, op. cit. (n. 2 supra), 144-158. Volver al texto.

[9] Pablo tiene otro panorama: antes de la fundación del mundo (y como uno de los factores determinantes de ésta), la obra de la redención está prolepticamente presente en el plan, la decisión y la

intención del creador: Ef 1,4-10; *cf.* Col 1,13-23. Volver al texto.

[10] *Véase* el capítulo "Kreuz und Philosophic" [Cruz y filosofía] en mi *Theologie der drei Tage* (n. 2 de la sección anterior), pp. 40 y ss., y S. Breton, *ha Passion du Christ et les Philosophes* (Edizioni Eco, Teramo 1954). Volver al texto.

[11] *Kirchliche Dogmatik* IV/i (1953), pp. 202 y ss. ET *Dogmática de la Iglesia*, IV/I, pp. 185ss. Sobre la doctrina histórica de la kenosis, *cf. ibid.* pp. 196-199, y mi *Theologie der drei Tage* (n. 2 de la sección anterior), pp. 19ss. Volver al texto.

[12] Así Thomas Leonardi OP, *Christus crucifixus, sive de perpetua cruce Jesu Christi a prima instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae* [Cristo crucificado, o sobre la cruz perpetua de Jesucristo desde el primer instante de *su* concepción hasta el final de su vida] (1648), y también Louis Chardon, *La Croix de fisus* (1647). Sobre todo este movimiento de espiritualidad, *cf.* la introducción de F. Florian a su nueva edición de Chardon (París 1937). Kierkegaard tiende a la misma exageración en su *Einübung im Christentum* (1850): la existencia de Cristo en su conjunto es un sufrimiento ininterrumpido, porque él es la palabra de amor que *debe* ocultarse, *debe* suscitar escándalo. (Edn. Hirsch 1955, pp. 131s.). Volver al texto.

[13] *Cf.* el uso frecuente de μαρτυρεῖν y μαρτυρία, sobre todo en Juan. Volver al texto.

[14] Aquí no puede decirse que la *Theologie des Todes* de K. Rahner (Q. Disp. *2*, 1958) alcance suficiente profundidad cristológica. Volver al texto.

[15] Sobre lo que sigue, *cf.* E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn* (Lund 1955), y la sección sobre el ocultamiento, más adelante, pp. 318 y ss. Volver al texto.

[16] Sjöberg, op. cit. pp. 14-27; para los demás escritos del Nuevo Testamento, *ibid.* pp. 28-40. Sjoberg tiene razón al decir que la comprensión del Evangelio como un "misterio" hasta entonces oculto y ahora "revelado" presupone la apocalíptica judía de Palestina, y no necesita remontarse a influencias helenísticas o gnósticas. Volver al texto.

[17] Sjoberg lo ve así, cuando declara (en el plano de la filología histórico-crítica): "El apocalíptico creó el medio, pero al dar forma a su propia perspectiva y mensaje, no sólo hizo uso de las ideas apocalípticas, sino que al mismo tiempo les dio un cambio de forma" (p. 189). Volver al texto.

[18] El estudio fundamental es *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*,

de W. Wrede (ET *El secreto mesiánico*, 1971). *Cf.* M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (4ª ed. 1961), p. 232 (ET *De la Tradición al Evangelio*, 1934, pp. 223s.); H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten*, Beihefte to ZNW 19 (1939). Volver al texto.

[19] Los gritos de los demonios no son confesiones, sino gritos que ahuyentan a Jesús. O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, en: BWANT III 8 (1927). Volver al texto.

[20] G. Stählin, *Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs*, Beitr. z. Ford. chr. Theol., 2ª serie 24 (1930). A Humbert, "Essai d'une theologie du scandale dans les synoptiques", *Biblica* (1954), pp. 1-28. Volver al texto.

[21] Es posible que los pasajes del Antiguo Testamento se unieran ante Pablo como *testimonios* que formaban una "teología (mesiánica) de la "piedra"" (Stahlin, op. cit., *n.* 20 supra, p. 196). Volver al texto.

[22] Los evangelistas retoman esta 'teología de la "piedra" ' en el resumen del Sal 118,22s: Mc 12,10s; Mt 21,42; Lc 2,34 (dependiente de Is 8,15); 20,17. Volver al texto.

[23] Haciéndose eco de Dan 2,34 (Teodoción), 44; *cf*. Billerbeck I 877. Volver al texto.

[24] Sobre lo que sigue, *cf*. mi *Theologie der drei Tage* (n. 3 supra), pp. 61ss. Aquí sólo damos un resumen de los aspectos más importantes. Volver al texto.

[25] Wiard Popkes, *Christus traditus. Bine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT, A ThANT* 49 (1967), pp. *23s.* Volver al texto.

[26] *Ibídem, pp. 25*, 41. *Cf*. el triple uso de la palabra al comienzo de Romanos: 1.24, 26, 28. Volver al texto.

[27] Que Dios entrega a su Hijo 'pertenece a las afirmaciones más inauditas del Nuevo Testamento; debemos entender esta entrega en sentido pleno, y no debilitarla a un "envío" o "regalo". Lo que Abrahán no necesitaba hacer, ha tenido lugar ahora: Cristo fue abandonado al destino de la muerte por el Padre, con toda intención; Dios lo ha arrojado, bajo los poderes de la destrucción, llámense éstos hombre o muerte. . . Cristo es el maldito por Dios; como los pecadores son arrojados al abandono por Dios (Rom 1,24ss.), así lo es Cristo. . . Aquí habla una *theologia cruets* en la máxima radicalidad; es verdaderamente un rechazo lo que tiene lugar. . . "Christus traditus" significa ante todo "Christus finitus", un punto cero absoluto'. Sólo cuando esto ha tenido lugar, puede acentuarse el otro polo: la entrega del Hijo que llega hasta el final. Popkes, op. cit. (n. 25), pp. 286-287.

Volver al texto.

[28] J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie* (1964), p. 282. Volver al texto.

[29] A. Pelletier, "La Tradition synoptique du "Voile Déchiré" etc.", *RSR* 46 (1958), pp. 161-180. Volver al texto.

[30] J. Blank, op. cit. (n 28), pp. 280s. Crítica de W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johanesevangelium,* en: NTAbh 21, 1-2 (1960), quien distingue con demasiada fuerza dos fases (primero exaltación, luego glorificación). Volver al texto.

c. Infierno

[1] *Cf*. III/2,1, pp. 313-316. Sobre la base de esta situación de cierre de la antigua alianza, es comprensible una teología de la doble predestinación. Para Qumrán, cf. 1QS 3.18; 4.18; sobre esto, K. G. Kuhn, *ZTkK* 47 (1950) pp. 192s; 49 (1952), pp. 296s; también Bousset y Gressmann, *Religion des Judentums im späthellenistisclten Zeitalter* (3ª ed. 1926), pp. *257s*; P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (2ª ed. 1934), pp. 272-319. Volver al texto.

[2] III/2,1, pp. 204-208. Volver al texto.

[3] Y es sobre la base de esta teología que debemos abordar nuestra consideración del Nuevo Testamento en el punto decisivo. Las especulaciones que se abrieron paso en el judaísmo tardío bajo las influencias persas y helenísticas, relativas a una diferenciación del Seol según el castigo y la recompensa por el comportamiento en la tierra, son significativas en su lugar, y pueden rastrearse también en los márgenes del Nuevo Testamento; es significativo que así sea en Lucas, en la parábola sobre Lázaro (16.19-31) y en la palabra del buen ladrón (33.43). Pero tanto el "paraíso" como la "Gehenna" siguen siendo polivalentes, y sólo reciben su univocidad teológica a través del acontecimiento del Sábado Santo. El Pentateuco, Josué, Jueces y Reyes no conocen ninguna diferenciación de destinos después de esta vida. Volver al texto.

[4] A los muertos se les llama *refâ'îm*, los 'impotentes', Is 14.10. Volver al texto.

[5] Documentación de las diversas características nombradas en J. Nelis, art. *Totenrekh*, en Haag, *Bibellexicon* (2ª ed. 1966), 1773 y ss., con bibliografía. Volver al texto.

[6] [Para que a través de ambos se hiciera semejante a sus hermanos], *In 3 Sent d 22 p 3 a 1; cf. Expos, symb. a* 5 (Spiazzi Nr. 926, 930). Para todo lo que sigue, remito aquí de una vez por todas a mi *Theologie der drei Tage* (n. 2 de la sección 1 de este capítulo), donde el tema se trata en detalle, con pruebas, en la sección del "viaje a los muertos". Volver al texto.

[7] Aunque 1 Pe 3,19 emplea una fase activa, πορευθείς. Volver al texto.

[8] El logion era originalmente sin interpretación (Mt 16,4); su

interpretación a la luz no sólo de la predicación del profeta en Nínive (Mt 12,41; Lc 11,30.32) sino también de sus tres días en el vientre del monstruo (Mt 12,40) puede deberse a la reflexión, pero es apropiada, pues lo decisivo acerca de Jonás no es su predicación (que lo hace como los demás profetas), sino su destino único. El logion genuino de Jesús, 'Y algo más grande que Jonás está aquí' (Mt 12,41 = Lc 11,32), sólo puede referirse a esto. Volver al texto.

[9] Para un análisis más detallado del texto y una delimitación de los límites que separan ésta de otras interpretaciones, *cf. Theologie der drei Tage*, op. cit. (n. 6 supra), pp. 110s. Volver al texto.

[10] Sobre esta terminología, *cf.* P. Althaus, "Das Kreuz Christi", en: *Theologische Aufsätze* I (1929), p. 41. Volver al texto.

[11] [castigo de la pérdida] Pohle-Gierens, *Dogmatik III* (3ª ed. 1937), p. 660. Volver al texto.

([12]) [Estaban sujetos a la deuda de la muerte eterna, no porque fuera eterna para ellos, sino porque *habría* sido eterna para ellos *si* la muerte de Cristo *no* los hubiera absuelto de esta deuda]. *De potestaie ligandi atque solvendi* 19 (PL 196, 1171). Volver al texto.

[13] *Excitationes*, Libro 10 (ed. Basilea 1565), p. 659. Volver al texto.

[14] Textos en mi *Theologie der drei Tage* (n. 6), p. 120. Volver al texto.

[15] [Descendió a las partes inferiores de la tierra, para ver con sus ojos la parte de la creación que estaba inactiva] *Adv. Haer*. IV 22, 1 (PG 7, 1047A). Volver al texto.

[16] Textos en mi selección, *Origenes, Geist und Feuer* (2ª ed. 1952), pp. 452-493. Se ha mostrado en mi *Theologie der drei Tage* (n. 6 arriba), qué contradicciones resultan de la suposición de un purgatorio precristiano (op. cit., pp. 127f.). Volver al texto.

PARTE II

1. LA PETICIÓN DE GLORIFICACIÓN

[1] Sobre el Antiguo Testamento, véase III/2,1, p. 33, y (para los LXX) p. 50. Además, véase: G. R. Berry, 'The Glory of Jahve and the Temple', *JBL* 56 (1937), pp. 115-117; E. F. Harrison, *The Use of Doxa in Greek Literature with special reference to the NT*, University of Pennsylvania 1950; L. H. Brockington, 'The Greek translator of Isaiah and his interest in AOSA', *VT* 1 (1950/1), pp. 23-32; R. Duplacy, 'L'Esperance de la gloire de Dieu dans l'AT', *Bible et Vie Chrét.* 8 (1954/55), pp. 40-53; L. H. Brockington, 'The Septuagintal Background of the NT use of Doxa', en: *Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (1955), pp. 1-8.

Sobre los sinópticos:

Véase la bibliografía que figura a continuación para la sección sobre la transfiguración. *Sobre Pablo*:

C. Corssen, 'Paulus and Porphyrios. Zur Erklarung von 2 Kor 3.18', *ZNW* (1920) pp. 2-10; J. Goettsberger, 'Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3,' *Bibl.Zt.* (1924), pp. 1-17; M. Morgenstern, 'Moisés con el rostro resplandeciente', *HUCA 2* (1925), pp. 1-28; G. H. Boobyer, *Thanksgiving and the Glory of God in Paul*, Heidelberg 1929; L. Champions, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (1935); J. Dupont, 'Le chrétien, miroir de la gloire de Dieu d'après 2 Cor 3', *RB* 56 (1949); M. Carrez, 'Souffrance et Gloire dans les epitres pauliniennes', *RHPh* 31 (195r), pp. 343-353; R. Bavalcado, 'La gloria de Dios seg. S.P.', *Virtud y Letras* 12 (1953); R. Bavalcado, 'El Segnor de la gloria', *Virtud y Letras* 13 (1954); O. Kuss, *Der Römerbrief* II (1959), excursus sobre *doxa*, pp. 608-618; H. Schlier, 'Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff', *Studiorum Paulinorum Congressus cath. 1061* (Roma 19.63), pp. 43-56, también en *Besinnung auf das NT* (1964), pp. 307-318; M. Carrez, *De la souffrance cl la Gloire. La* AOEA dans la pensée paulinienne (Neuchatel 1964); H. Schlier, "Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18-30', en *Interpretation der Welt* (Homenaje a Romano Guardini, 1965), pp. 599-616.

En John:

G. P. Wetter, "Die Verherrlichung im JoEv", *Beitr.z.Rel. Wiss. 2* (1914/15), pp. 32-113; B. Botte,'La gloire du Christ dans l'Ev. de S. Jean'.*Quest. liturgiques* 12 (1927), pp. 65-76; R. B. Lloyd, 'The Word "Glory" in the Fourth Gospel', *Exp. T.* 43 (1931/32). pp. 546-8; H. L. Pass, *The Glory of the Father. A Study in S. John 13-17* (1935); A. Charme, 'Vie, Lumiere et Gloire chez S. Jean', *Collat. Namurcenses* (1935), pp. 65-77, 229-241; E. Percy, *Untersuchung über den Ursprung der joh. Theologie* (1939); T. Janike, *Die Herrlichkeit des Gottessohnes. Eine Einführung in das JoEv.* (1949); J. Dupont, *Essais sur la christologie de S. Jean* (1951), IV: La gloire du Christ, pp. 235-293; T. Crisan, *De notione Doxa in Ev. Johannis in luce VT* (Roma 1953); W. Groussow, 'La Glorification du Christ dans le 4e évangile', Ev. Jean', *Etudes Bibl.* Ill (1958), pp. 131-145; W. Thüsing, 'Die Erhöhung und Verherrüchung Jesu im JoEv.'. *NtAbh* 21, 1-2 (1960), con bibliografía; W. Thüsing, 'Herrlichkeit und Einhek. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes', *Die Welt der Bibel* (1962); F-M. Braun, *Jean le Thiologien* III (1966), pp. 195-240.

En 1 Pedro:

J. Stimpfle, *Das christliche Leben als Verherrüchung Gottes nach dem 1. Brief des hi Petrus*, Diss. Roma (1951).

Sobre el Apocalipsis:

F. van der Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien* (Roma 1938).

General:

H. G. Mecham, 'Old Words with New Meanings, A NT Study', *Bible Translator* 4 (1954), pp. 4-7, 71-74; Z. Alszegy y M. Flick, 'Gloria Dei', *Gregorianum* 36 (1955), pp. 361-390; R. Duplacy, 'La gloire de Dieu et du Seigneur Jesus dans le NT', *Bible et Vie chrét.* 9 (1955), pp. 7-21; *Bibeltheologisckes Wörterbuch* ed. J. B. Bauer, art. 3. J. B. Bauer, art. Herrlichkeit' (G. Molin); *Theol. Begriffslexikon* ed. L. Coenen, art. 'Ehre'/δόξα, τιμή (Aalen); TWNT art. δόξα (von Rad, G. Kittel); *RGG* 3ª ed., art. 'Herrlichkeit Gottes' (Fascher, Hesse).

Sobre historia de la palabra, liturgia y teología:

W. Matzkow, *De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis* (Berlín 1933), pp. 47 y ss.; L. Turrado, *Doxa en el Evangelio de S. Juan segun S. Cirilo de Alexandria*, Diss. Roma (1939); C. Gombos, *Theologia Claritatis apund S. Augustinum.* I, *De claritate Christi*, Diss, (mecanografiado) Roma (1940); M. Steinheimer, *'Die* Δόξα τοῦ Θεοῦ in der rom. Liturgie', *Münch. theol. St.* II, 4 Systemat. Abt. 4 (1951); A.

J. Vermeulen, *The semantic development of Gloria in early Christian Latin* (1956); M. Heghmans, *Gloria Dei. Ein biblisch-theologischer Begriff nach den Schriftkommentaren des hi. Thomas von Aquin*, Diss. Roma (1958). Volver al texto.

[2] Un ejemplo de ello es el artículo "Ehre" en *el Theol. Begriffslexikon zum NT*, I (1965s.), 204-210, de Aalen. *Cf. L.* Toussaint, art. Gloire', *DTC* VI/s, col. 1392: "mêmes sens et mêmes acceptations" (tanto en la antigua como en la nueva alianza). Volver al texto.

[3] G. Kittel, art. δόξα (TDNT II 247). W. Groussow dice a propósito de los conceptos fundamentales en Juan (incluido δόξα, 'Parecen poseer una especie de elasticidad que hace posible un deslizamiento del pensamiento.' 'Sería falso pensar que se puede establecer su significado a partir de uno o dos textos': 'La glorification du Christ dans le 4[e] Evangile', en *L'Evangile de Jean*, Rech. Bibl. Ill (1958), p. 133. Volver al texto.

[4] III/2,1, pp. 31-36. Volver al texto.

[5] Véase Vol. IV, pp. 19 y ss. Volver al texto.

[6] H. Schlier, "Das, worauf alles wartet", Festschrift for Guardini (1965), p. 600. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, p. 611. Volver al texto.

[8] Rom puedo mostrarlo a modo de ejemplo anticipado (pues volveremos sobre ello más adelante): la revelación de Dios en la creación se describe aquí igualmente como "apertura reconocible" de su "poder y divinidad" (1.19-20), como "justicia reconocida" (1.32) y como "gloria" igualmente reconocible (1.23). Se trata siempre del mismo Dios revelado, contemplado primero desde el punto de vista gnoseológico, luego desde el punto de vista ético y finalmente desde el punto de vista estético. Volver al texto.

[9] G. Kittel, art. cit. (n. 3 supra), 248. Volver al texto.

[10] 'Para San Pablo lo más soberano en Dios, lo más divino en lo Divino es el amor sacrificial portador del pecado revelado en la Cruz. La gloria de Dios se manifiesta en su misericordia". R. Law, art. 'Gloria' en Hastings, *Diccionario de la Iglesia Apostólica* I 452. Volver al texto.

[11] [Una raíz de tierra seca] *Sermo* 44, 1-2 (PL 38, 258-259). Volver al texto.

[12] Según R. Schnackenburg (*LThK* 2ª ed., V, 1104), los escritos joánicos son "el testimonio más maduro de Cristo en la Iglesia primitiva". Volver al texto.

a. Padre, glorifícame

[1] Para el establecimiento de paralelismos entre Pablo y Juan, *cf.* W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im JoEv*, NtAbh 21, 1/2 (1950), pp. 222s. La crítica de E. Kasemann ("El error decisivo de la interpretación de Thüsing debe ser su orientación total sobre el esquema de Fil 2,6ss.", *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17*, 1966, p. 25, n. 13) ET (*El Testamento de Jesús*, 1968, p. 10, n. 13) está dictada a su vez por su interpretación gnosticista del Evangelio de Juan. Las dos interpretaciones del acontecimiento de Jesús como obediencia del Uno preexistente -expresadas en diferentes categorías en Pablo y en Juan- garantizan la más profunda unidad teológica (que debe presuponerse en el caso de toda teología neotestamentaria) de la comprensión de este acontecimiento por parte de la Iglesia. Volver al texto.

[2] El "quiero" de Jn 17,24 se pronuncia dentro de una oración y, además, no se refiere directamente a la glorificación del Hijo, sino a la participación de los creyentes, que el Padre le ha dado, en la gloria que el Padre le dio antes del principio de los tiempos. Volver al texto.

[3] Esto no se contradice con 10,18 (ni con 10,16), donde Jesús habla de una autoridad (ἐξουσία) 'para dar mi vida y volverla a tomar', pues en primer lugar se destaca la voluntariedad de la entrega de su vida (en contraposición al 'arrebato'); e inmediatamente después de estas palabras, esta 'autoridad' se caracteriza como la 'comisión' (ἐντολή) del Padre. De este modo queda claramente expuesto el aspecto trinitario (incluida la preexistencia) de la obra de la salvación en Juan, así como los nexos internos entre el despojo y la reasunción, que aquí aparece como el "poder" de la libertad del amor para asumir la libertad de la obediencia, un poder otorgado por el Padre (7.19ss.), que sólo puede ejercerse como el Padre quiere. Volver al texto.

[4] Juan insiste mucho, no sólo en que Jesús "interpreta" así su yo, sino en que su yo es idéntico a su autocomprensión como enviado y procedente del Padre: "Yo sé de dónde vengo" (8.14), "Yo le conozco; si dijera: "No le conozco", sería mentiroso como vosotros; pero le conozco y cumplo su palabra" (8.55). Le conozco, porque vengo de él y él me ha enviado" (7.29). Desde el mismo punto de vista, su conocimiento sobre su origen puede calificarse tanto de testimonio de lo que ha visto como de discurso justificado ('Hablamos de lo que

sabemos') y de actuación (3.11). Volver al texto.

[5] Elegimos esta palabra para expresar el proceso descrito por Juan, que, en efecto, es materialmente idéntico a la "kénosis" mencionada en el himno de Filipenses, pero presupone un pensamiento trinitario explícito y, por tanto, merece una terminología que deje clara esta distinción. Volver al texto.

[6] F. Büchsel, art. ἐλέγχω II 47. J. Blank, *Krisis* (1964), pp. 101s. Sobre toda la sección: F. Mussner, 'Die joh. Parakletsprüche und die apostol. Tradition' (1961), en: *Praesentia Salutis* (1967), pp. 146-158. Volver al texto.

[7] Sobre esto, y sobre todos estos análisis, cf. W. Thüsing, *Erhöhung und Verherrlichung*, pp. 123-141; *ídem, Herrlichkeit und Einheit. Eine Ausiegung des Hohenpriesterlichen Gehets Joh 17* (1962), pp. 70-98 esp. pp. 93f *Cf* la nota en p. 96 sobre el empleo de Pablo de la obediencia hasta la muerte de Jesús en la ética de la vida cristiana ('Tened la misma disposición que Cristo Jesús. . .', Fil 2.1-8), y también 'más radicalmente aún' por Juan. Este paralelismo justifica el que Thüsing ha trazado antes entre la kénosis paulina y lo que hemos llamado el "distanciamiento" joánico. En ambos se requiere un desinterés total para vivir cristianamente y amar ("con humildad, que cada uno considere al otro como superior a sí mismo", Flp 2,3; "que cada uno no mire por sus propios intereses", 2,4), pero de tal manera que la "fe" (para Pablo) y el cumplimiento del mandamiento (para Juan) mantienen claramente la distinción entre el Señor y el discípulo. Volver al texto.

[8] Así A. Nygren, *Eros und Agape*, I (1930), pp. 130 y ss.; véanse infra pp. 454-458. Volver al texto.

[9] W. Thüsing, *Erhöhung und Verherrlichung*, p. 138 Volver al texto.

[(10)] *Véase* el importante debate de Thüsing, *ibid.* pp. 206-219. Volver al texto.

[11] III/2, 1, pp. 133 y ss., 189 y ss. Volver al texto.

[12] *Cf.* Casel, *Das christliche Kultmysterium* (4ª ed. 1960), pp. 178s. Volver al texto.

[13] Desde este punto de partida, sería posible ofrecer una crítica sumaria de las diversas teologías de la gloria que se presentaron en los Vols. II-IV. Pero al hacerlo hay que tener en cuenta que con frecuencia se da el caso de que una enseñanza filosófica (cosmológico-musical) sobre la proporción tiene su punto de apoyo final en una enseñanza cristológica sobre la proporción, y que ésta (junto con temas de la enseñanza filosófica sobre los trascendentales) experimenta

autotrascendencia en una enseñanza trinitaria-teocéntrica sobre la revelación, como por ejemplo en Boecio, Buenaventura, Tomás, Nicolás de Cusa, Pascal. Volver al texto.

2. LA SUSTANCIA DE LA GLORIA

a. Esencia y palabra

[1] "Este concepto caracteriza el elemento de Cristo que lo hace verdaderamente Cristo, su divinidad": H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes. Studie zu Geschichte und Wesen eines neutest. Begriffs* (1934), p. 236. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, p. 338. Volver al texto.

[3] Esto permite comprender el carácter *cultual* de la forma verbal de todo el Nuevo Testamento. Si Jesús mismo es la Palabra orante, entonces la narración sobre él también debe ser recibida en la oración (de la comunidad) y comprendida, mediada y hecha propia en actitud de oración. Las cartas de los Apóstoles son la expresión cabal de la palabra orante: brotan de la oración, están impregnadas de oración y se pronuncian en la situación de oración de las comunidades que las reciben. Los Hechos de los Apóstoles son una prueba del Espíritu, que sólo está presente en la Iglesia orante, y el Apocalipsis de Juan está plagado de oraciones: incluso el acontecimiento escatológico del juicio es acompañado, comentado y recibido por la oración eterna del Cielo. Volver al texto.

[4] J. Huby, *Mystiques johannique et paulinienne* (1946). Volver al texto.

[5] Ap 3,9; 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 14,7; 15,4; 19,4; *cf.* 19,10; 22,8, 9. Volver al texto.

[6] *Cf.* supra, p. 242. Volver al texto.

[7] δύναμις (κράτος) y δόξα Judas 24s; 1 Pe 4,11; 5,11; Ap 1,6; 4,11; 5,12, 13. Volver al texto.

[8] El "evangelio de la gloria de Cristo" (2 Co 4,4), que proclama este hecho salvífico del poder de Dios, está a su vez lleno del mismo poder victorioso que es propio de Dios (Rm 1,16). Sobre esto, *cf.* H. Schlier, 'Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff', en: *Studiorum Paulinorum Congressus intern, cath. 1961* (Roma 1963), p. 51. Volver al texto.

[9] Sobre la estrecha relación entre "gloria" y "justicia", cf. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1.26s. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den*

paulinischen Briefen (1960), pp. 180ss. En el Kabod de Yahvé se mezclan inextricablemente resplandor, poder y carácter justo", A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (1948), p. 14. Volver al texto.

[10] *De Monarchia* 45 (ed. Cohn V II, 17, citado siguiendo a H. Kittel, op. cit., p. 175). Volver al texto.

[11] *En Exod.* II 45 (= 24, 16a), Loeb, Suppl. Vol. II, p. 89. Volver al texto.

[12] La "aparición de la gloria del Señor" (εἶδος τῆς δξης τοῦ κυρίου) es como el fuego, pero no es en sí fuego. En la epifanía, Dios indica sólo cómo quiere ofrecerse al poder del que ve para percibirlo, y no cómo es en sí mismo (τοῦ θεοῦ δεικνύντος ὅσπερ ἐβούλετο δοκεῖν εἶναι, *En Exod.* II 47 (= 24, 17), Loeb, Suppl. Vol. II, p. 93). *Cf.* De Somn. 232: Dios, en efecto, se presenta tal como es al alma ligada al cuerpo, pero presentándose a su imaginación bajo formas extrañas, que sin embargo son vistas no como un εἰκών, sino como el ἀρχέτυπος (Loeb, V *419s.*). Volver al texto.

[13] Para mantener toda la amplitud de este concepto, basta recordar la idea fundamental de W. von Humboldt según la cual la palabra individual no puede entenderse como una construcción semántica aislada, sino sólo en un contexto de expresión. *A fortiori*, la palabra de Dios requiere el contexto tanto de su creación como de su historia de salvación y, finalmente, su síntesis en la última palabra encarnada Jesucristo, en su persona teándrica, su vida histórica, su muerte y su resurrección. Este contexto de expresión a la vez múltiple y unificado es el presupuesto de la comprensión teológica de cualquier palabra bíblica. No se trata, por tanto, de reducir el contexto de expresión al horizonte de comprensión del "hombre moderno", aunque es esencial tenerlo en cuenta. Este horizonte de comprensión no puede absolutizarse y plantear exigencias últimas ("desmitificadoras") a la palabra de Dios, sino que debe buscar el acercamiento a su "inefabilidad viva" en toda la forma-palabra que Dios ha elegido y establecido para expresarse. Volver al texto.

[14] Sobre las cuestiones del presente capítulo, *cf.* en el Vol. II las exposiciones de Denys (pp. 144-210, para la revelación del Dios que permanece misterio), de Anselmo (pp. 211-250, para la libertad de la revelación y para la forma de la palabra como oración), y de Buenaventura (pp. 260-362, para la interpretación cristológico-trinitaria de la palabra); en el vol. III/I, lo que se dice de Platón y de Plotino, y especialmente lo que se dice de la problemática de la

inmanencia y de la trascendencia en Nicolás de Cusa (pp. 552-592). Volver al texto.

b. Apariencia e imagen

[1] 111/2,1, pp. 34s. Volver al texto.

[2] Sobre lo que sigue, véase E. Pax, *EPIPHANEIA, Ein religionsgeschicktlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, en: Munch, theol. St. I, 10 (1955), con bibliografía. Volver al texto.

[3] Los trágicos saben de esto,. y lo encontramos de nuevo más tarde en los poetas líricos alejandrinos, y aún más tarde en los adivinos helenísticos de Egipto; sobre esto último, véase Vol. IV, pp. 235ss. Volver al texto.

[4] Bibliografía en E. Pax, op. cit. (n. 2 supra), p. 50 n. 122, p. 51 n. 128. La palabra fue "conscientemente tomada prestada del lenguaje del culto" para estos fines, por lo que sufrió "una rebaja de su registro. . . así, en el culto de los gobernantes, el término *epipkartes* no tiene en absoluto el significado que a menudo se le atribuye. No se puede hablar de "una tensión escatológica y una amplitud cosmológica" inherentes a. . . el culto de los gobernantes y sus epifanías y parusías" (*ibid.*, pp. 56-57). Volver al texto.

[5] Sobre Filón, véase supra, pp. 270 y ss., nn. 9-11. Volver al texto.

[6] Así E. Pax, op. cit., pp. 260, 267. Volver al texto.

[7] Sólo Lucas otorga un papel a la *doxa* del Antiguo Testamento en la transfiguración de Cristo. Volver al texto.

[8] *Cf.* puntos culminantes como Lc 10.24 par. (Jn 8.56; 1 Pe 1.10s.); Jn 1.14, 39; 19.35; 1 Cor 9.1; 1 Jn 1.1, etc. Volver al texto.

[9] *Cf.* mi "Gott redet als Mensch", en: *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie* I (1960), pp. 73-99. Volver al texto.

[10] E. Pax, op. cit., p. 197. Volver al texto.

[11] Mt 28,17; Mc 16,11.13s; Lc 24,11.41. Volver al texto.

[12] Jn 16,30; 1 Jn 5,20. Aquí se plantea sin duda el problema de la relación entre los "testigos oculares" y los que creen por su palabra (sobre esto, *cf.* Vol. I, pp. 308ss., 343ss.). Pero incluso esta diferencia debe ser finalmente relativizada (aunque no eliminada), como se ha mostrado en el Vol. I. Volver al texto.

[13] Véase infra, pp. 292, 368 ss., sobre lo que se dice en Hebreos acerca del "ver". Volver al texto.

[14] E. Pax. op. cit., p. 234. Volver al texto.

[15] *Cf.* a este respecto la "espera anhelante" de la creación que mira a

la glorificación definitiva (ἀπεκδέχεσθαι), Rom 8,19, 23, 25, y 1 Cor 1,7; Gal 5,5; Fil 3,20; Heb 9,28. Volver al texto.

2.

[1] Sobre esto, *cf.* especialmente H. Willms, *Bikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, I (1935); F. W. Eltester, 'Eikon im Neuen Testament', *ZNW*, Beiheft 23 (1958); J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1.26f ins Spatjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 58 (1960); von Rad, Kittel y Kleinknecht, art. εἰκών, *TDNT* II 381ss. Bibliografía en todos ellos. Volver al texto.

[2] G. Kittel, art. cit, 397. *Cf.* el análisis desde el punto de vista de la historia de las religiones de E. Käsemann, 'Eine urchristliche Taufliturgie' (1949), en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (4ª ed. 1965), pp. 34-51 (ET 'A Primitive Christian Baptismal Liturgy' en: *Essays on New Testament Themes*, 1964, pp. 149-168). Volver al texto.

[3] Sobre el carácter helenístico de esta unión de imagen y resplandor, *cf.* Eltester, op. cit., p. 155. Volver al texto.

[4] En Filón, el Logos (que ocupa en gran medida la posición que ocupa Sophia en el Libro de la Sabiduría, en estrecha dependencia con el estoicismo) puede presentarse como el espíritu objetivo que determina las cosas del mundo; pero también es parcialmente subjetivo, en la medida en que es la mejor parte del hombre, y se presenta como la norma práctica de la acción y el esfuerzo, de hecho como el ideal que se realizará "escatológicamente". En esto, posee a la vez proximidad a Dios (como "mundo de ideas de Dios") y distancia de él (en la objetivación de lo que no puede objetivarse). En conjunto, pues, la "imagen" en Filón sigue siendo sólo una realidad a medias. "La oscilación entre la 'distinción', que puede comenzar en cualquier momento, y la 'confusión', que tiene su origen en la conciencia del único Pneuma (o Logos, según el caso) y reúne todas las descargas como emanaciones a una única corriente, no debe explicarse meramente como eclecticismo; atestigua el comienzo de un esfuerzo particular en la Antigüedad tardía por hacer comprensible a Dios en su relación con el hombre y el mundo, por adquirir una comprensión conceptual de la representación de Dios (en nuestro caso = θεία εἰκών, 'imagen divina') -la presencia y ausencia de Dios simultáneamente- en sus diversos matices y grados de fuerza" (Willms, op. cit., p. 85). Volver al texto.

[5] Cuando Pablo subraya en muchos pasajes los elementos

"cognoscitivos" en relación con la configuración del hombre con el arquetipo Cristo (o con Dios mismo, en Col 3.10), y Juan hace otro tanto (cf., p. ej., 2 Cor 3,18; 4,6; Ef 1,17; 3,17s; Col 1,9.10; 3,10s, etc.; 1 Jn 2,27 y con frecuencia), este conocimiento está, tanto para Pablo como para Juan, en la más estrecha conexión con el amor, que apunta al amor y procede del amor; "que vuestro amor crezca más y más, con conocimiento y todo discernimiento..." (Flp 1,9). (Flp 1,9). Volver al texto.

[6] Sobre esto, *cf.* también Sab 13,1-9. Volver al texto.

[7] G. Kittel, op. cit., 397. Volver al texto.

[8] Es aquí donde podemos encontrar lo que es válido en un misticismo como el de Eckhart: Allí, donde el tiempo nunca entró, donde las imágenes nunca derramaron su luz. . . Dios crea el mundo entero' (Pr. 66, Pfeiffer, 207, 9s.). No es ciertamente fortuito que Juan evite la palabra εἰκών, del mismo modo que evita γνῶσις: esta evitación expresa su posición radicalmente antignóstica, a pesar de toda la cercanía formal a la gnosis. Volver al texto.

[9] E. R. Goodenough, *Por la luz, la luz* (1935). Más bibliografía sobre la "luz" en R. Schnackenburg, *Johanneische Briefe* (1953), p. 66, n. 1. Volver al texto.

[10] *Cf.* F. Mussner, ZΩH, *Die Anschauung vom 'Leben' im vierten Evangelium*, en: Münch, theol, St. I, 5 (1952), pp. 164-71, Como en el conjunto de su obra, Mussner expone aquí la oposición del pensamiento joánico al pensamiento gnóstico, y esboza en pp. 170s. un paralelo con el concepto de luz en Isaías. Volver al texto.

3.

[1] Sobre lo que sigue, *cf.* especialmente C. Traets, 'Voir Jesus et le Pere en lui selon l'Evangile de S. Jean': *Anal. Gregoriana* 159 (1967), con bibliografía; F. Mussner, *Die Johanneische Sehweise,* Questiones Disputatae 28 (1965); O. Cullmann, 'εἰδεν καὶ ἐπίστευσεν', en: *Mil. Goguel* (1950), pp. 52-61; I. de la Potterie, 'Οἶδα γιγνώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le 4e évangile', en; *Bibl.* 40 (1959), pp. 709-725; M. Michaelis, art. ὁράω, *TDNTV* 315-382; H. Wenz, 'Sehen und Erkennen bei Johannes', en: *ThZ* 17 (1961), pp. 17-25; H. Schlier, 'Glauben, Erkennen, Lieben nach dem JoEv' (1962), también en: *Besinnung auf das NT* (1964), pp. 279-293 (bibliografía). Volver al texto.

[2] Recordamos nuestra distinción original entre una teoría de la visión y una teoría del rapto (Vol. I, p. 125), que sin embargo no pueden separarse en última instancia la una de la otra. Mientras que el Vol. I era predominantemente doctrina de la visión, los Vols. VI y VII son predominantemente doctrina del arrebato, teología en sentido estricto: la determinación de la persona humana que oye, ve y cree, por la palabra, imagen y vida de Dios: *cf.* III/2, r, p. 11. Volver al texto.

[3] M. Schelet nos ha hecho nuevamente conscientes de que aquí está presente el fenómeno humano básico (y no una "conclusión" que se extrae de la recepción de impresiones sensoriales realizadas sobre una persona ajena que se encuentra en el "mundo exterior"). *Cf.* también las obras de G. Siewerth, especialmente *Philosophie der Sprache* (1962).-"Si uno mira con fe a la persona de Jesús y especialmente los acontecimientos de su vida, capta con la mirada el misterio que se le ofrece. . . Ver es más que un mero registro de imágenes visuales: es esencialmente un acto de comprensión, apoyado en la fe": Traets, op. cit., p. 219. Volver al texto.

[4] Traets, p. 31. Los cuatro verbos de Juan diferencian los lados distintos (aunque mutuamente compenetrantes) del acto de ver: "De hecho, es necesario tener ojos para ver (βλέπεῖν en su uso absoluto). Para ver realmente, es necesario observar (θεωρεῖν), es decir, hacer que los ojos se fijen en el objeto (lo que Dodd llama una 'visión que discierne'). Para discernir, la mirada debe estar penetrada por el

respeto, caracterizado por la receptividad en relación con las dimensiones del objeto (θεᾶσθαι), condiciones necesarias si se quiere captar el misterio (βλέπειν-ὁρᾶν) comprometiéndose en la fe" (*ibíd.*, p. 52). Volver al texto.

[5] Las transiciones legítimas desde la base 'indisoluble' de la cualidad de ser testigo ocular al ver posterior de la Iglesia es el tema principal de F. Mussner *Die Johanneische Sehweise*; pero esto ya fue defendido válidamente antes que él por Traets. *Cf.* también M. Barth, *Der Augenzeuge* (1946), así como la sección sobre la "experiencia arquetípica" en el Vol. I, pp. 301-365. Volver al texto.

[6] Como sostienen esos autores (en su mayoría protestantes), que sostienen que el "ver" (y "conocer") (joánico) es idéntico a la decisión de fe. M. Michaelis: art. ὁράω, *TDNT* V, 362s. También Thüsing habla en un pasaje de la "cercanía, más aún, de la identidad de significado que 'creer' y 'ver' pueden tener en el evangelio de Juan" (*Erhöhung und Verherrlichung*, p. 15) Sobre este tema: C. Charlier, 'La presence dans l'absence: Jean 13.3114.31', *Bible et Vie Chtk*. 2 (195s), pp. 61-75. Volver al texto.

[7] Por un lado, una "presencia silenciosa" (comprensión mutua sin palabras), por otro, la comprensión mutua precisamente a través de la ausencia o más allá de la muerte. Pero ninguna de estas experiencias humanas abarca plenamente el misterio de Jn 14.19ss. Volver al texto.

[8] Bibliografía sobre el σημεῖον: *TDNT* VII 200s. (Rengstorf); también: L. Cerfaux, 'Les miracles, signes messianiques' (1954), en: *Recueil Cerfaux*, II (1954), pp. 41-50. R. Formesyn, 'Le semeion johannique et le semeion hellénistique', en: *Eph. theol. Lov*. 38 (1962), pp. 856-894. Volver al texto.

[9] "Esta estrecha conexión progresiva entre los diversos signos -de Caná a la multiplicación de los panes, pasando por la apertura de los ojos del ciego y la resurrección de Lázaro, etc.- y la Hora se basa probablemente en la realidad común de la gloria. Los signos tienen su dimensión total en la gloria, en la medida en que anticipan esta gloria de un modo a la vez velado y revelador, un modo propio de la realidad del signo. La gloria se manifestará en toda su eficacia en el "signo" de la cruz": Traets, op. cit., p. 137. Volver al texto.

[10] A. Vanhoye, "Opera jesu, donum Patris", en; *Verb. Dom*. 36 (1958), pp. 83-92; *ídem*, 'L'oeuvre du Christ, don du Pere', en; *RSR* 48 (1960), pp. 377-419. Volver al texto.

[11] Sobre esto y sobre las fórmulas de la inhabitación mutua, *cf.* F. Mussner, ZQH, op. cit., pp. 151 y ss. Volver al texto.

[12] Sobre la diferencia entre el Evangelio de Juan y 1 Juan respecto al concepto de luz, *cf.* R. Schnackenburg, *Johannesbriefe* (1953), pp. 100s. Volver al texto.

[13] *TDNT* IV 758s; bibliografía, *ibíd.*, 742. Volver al texto.

[14] 3,11 (donde se nombra a Cristo) y 3,12s. (donde son las cualidades específicamente soteriológicas de Cristo las que hay que imitar) muestran que el εἰκών que hay que crear en Col 3,10 es Cristo. Volver al texto.

[15] Rom 13,12; Ef 4,25; 6,11ss; Col 3,8ss; 1 Tes 5,8; Heb 12,1; Stg 1,21; 1 Pe 2,1. Volver al texto.

[16] En efecto, dos veces: 20.14,16. Sobre esto, *cf.* Bertram, *TDNT* VII 715 n. 6. Volver al texto.

[17] Sobre esto: H. Schlier, art. δείκνυνμι, TDNT II *25ss*. Volver al texto.

[18] C. Spicq, *Hebreux* II, p. 33. Volver al texto.

[19] F. J. Schierse, *Verkeissung und Vollendung. Zur theol. Grundfrage des Hebräerbriefes* (1955), pp. 160s. Volver al texto.

[20] Sobre los matices de significado: Schlier, *Epheser*, p. 171. Volver al texto.

[21] *Cf.* Jn 19,35: "para que *también vosotros* creáis". Volver al texto.

[22] Sobre esto, *cf.* la significativa exposición de Paul Schütz de la "imagen-palabra" bíblica en: *Parusia, Hoffnung und Prophetie* (1960), pp. 541-563. Las figuras estructuran la historia. Hablan en ella. La Biblia no conoce otra historia que la que ha sido entendida como una historia orientada hacia las figuras. Ver las figuras significa ver la historia como una historia que trae salvación. . . Cuando Dios habla la palabra, la palabra en la imagen da forma a las cosas. Aquí no es la palabra la que 'pone en la imagen'. Aquí es la palabra la que se inserta en las cosas por medio de la palabra" (p. 546). Hay que tener muy en cuenta lo que dice Schütz aquí, en su defensa de la palabra de la Biblia, sobre el "fracaso de la exégesis histórica para tratar la Biblia como acontecimiento lingüístico", sobre la autoexégesis de la Escritura, sobre la incapacidad de cualquier forma de erudición para tocarla, sobre la "forma del texto que repele los ataques", etc. Pero entiende la palabra bíblica unívocamente como profecía, y por eso no se ve con suficiente claridad la distinción entre la imagen-palabra del Antiguo Testamento y la Encarnación (y visibilización) del Verbo en Jesucristo. La triple distinción introducida por Orígenes (AT como sombra, NT como imagen, eternidad como verdad) no puede ser superada. Sobre esto, *cf.* Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das*

Schriftverständnis des Origenes (trad. alemana, 1968), pp. 257 y ss.; *ídem, Corpus Mysticum* (2ª ed. 1949), pp. 217 y ss. Volver al texto.

c. Correspondencia

[1] Me parece imposible sostener (con J. Jervell, *Imago Dei*, op. cit., pp. 180s.) que Rom 3,23 aluda a la tradición del judaísmo de la Antigüedad tardía según la cual el hombre había poseído la justicia original del paraíso como gloria original, y que había perdido ambas juntas. Como prueba de ello, se aducen las palabras de Eva en la *Vita Adae* 20s.: "Al mismo tiempo, se abrieron mis ojos y supe que había sido despojada de mi justicia, con la que había sido vestida. Entonces lloré y dije: "¿Por qué me has hecho esto, de modo que he sido alejado de mi gloria, con la que estaba revestido?". ' El diablo, que seduce a Eva, ha caído de *su* gloria, porque no quiso venerar la imagen de Dios en Adán; expresa a Adán su lamento por ello (12; 16). Eva le reprocha que ella, que no le había robado su gloria (11), ha sido robada por él de su gloria; Adán pide a Dios que el demonio sea alejado, 'y me dé su gloria, que él ha perdido' (17). (Siguiendo a Riessler, *Altjudisches Schrifttum ausserhafb der Bibel*, 1928.) No se puede decir (con P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, en: FRLANT 87 (1966), p. 87, *cf.* p. 187) que aquí "la δόξα humana es el don y la correspondencia de la δόξα τοῦῦ. Precisamente no es esta δόξα la que aquí se cuestiona, sino la δόξα que originalmente era propia tanto del ángel como del hombre. Volver al texto.

[2] Discusión detallada al respecto: H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes* (1934): 'El δόξα θεοῦ en el contexto de la doctrina de la justificación', pp. 191-221. Habría que comparar también Rom 3,23 (donde la pérdida de la gloria divina aparece en el contexto claramente como pérdida de la justicia divina) con Rom 5,2, donde la justificación (5,1) nos da derecho a gloriarnos en la esperanza de la gloria divina; *cf.* también la combinación (prepaulina, como Rom 3,23s.Por último, en 2 Cor 3,10, el "ministerio de la justificación" del Nuevo Testamento tendrá una gloria mucho mayor que el "ministerio de la condenación" del Antiguo Testamento. Sobre la conexión entre gloria y justicia, *cf.* además: W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, NT Abh. NF I (1965), pp. 124-134. Volver al texto.

[3] Stuhlmacher, op. cit., p. 196, véase supra, p. 270, n. 8 Volver al texto.

[4] *Ibídem*. Volver al texto.

[5] III/2,1, pp. 138 y ss., 147 y ss. Volver al texto.

[6] Para la Biblia, la "ira" de Dios o su "juzgar según las obras" no es la expresión de su justicia, en la medida en que esta última (como *sedek*) denota para la Biblia su creación divina del derecho. Más bien, su 'ira' es un concepto antitético a su justicia: 'Quizá se podría decir: su reverso' (Stuhlmacher, op. cit., p. 84). Así, 'la ὀργή de Dios' es 'un modo de la actividad divina que ocupa un lugar subordinado tras su δικαιοσύνη' (*ibíd.*, p. 98). Volver al texto.

[7] También los pasajes extraídos de contextos sacramentales: Rom 3,23ss (eucaristía); 5,8ss; 1 Cor 6,11. Volver al texto.

[8] Rom 3,5; 11,20ss; 14,10ss; 1 Cor 1,8; 3,8, 12ss; 4,4ss; 5,5; 9,23ss; 10,11ss; 2 Cor 1,14; 5,10; 6,1; 11,15; Gal 6,7ss; 1 Tes 3,13. Volver al texto.

[9] En el punto en que la aparente dialéctica de las afirmaciones de Pablo sobre la justicia de Dios (como puro gobierno de la salvación y, sin embargo, como acto de discernimiento del juicio que no puede ser sobornado) sitúa a los protestantes en un dilema siempre nuevo (*cf. W.* Joest Gesetz und Freiheit, 3ª ed. 1961, p. 176), se encuentra para los católicos la doctrina del purgatorio, que puede decirse que formula la dimensión permanente de la justicia de Dios·W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 3ª ed. 1961, p. 176), se sitúa para los católicos la doctrina del purgatorio, de la que puede decirse que formula la dimensión permanente de la severidad dentro del juicio de la gracia de Cristo. Fundamentalmente (a pesar de todas las reservas exegéticas) esta doctrina se expresa en 1 Cor 3,12-15, *cf.* especialmente el v. 15: "Si su obra se quema, sufrirá pérdida; aunque él mismo se salvará, sólo será como a través del fuego". Volver al texto.

[10] III/2,1, p. 152. Volver al texto.

[11] "Fundamental para la comprensión veterotestamentaria de la justicia... es la correspondencia entre los conceptos de ser y de justicia, como se puede reconocer fácilmente en el amplio espectro de significado de *sdk*(*h*) y *rnspt*": Stuhlmacher, op. cit., p. 217. H. Gese intenta mostrar que el concepto de una "esfera de acción" de Dios en el mundo "cumpliendo el destino" es una noción comúnmente sostenida en el cercano oriente: *Lehre und Wirklickkeit in der alien Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomes und zu dem Buche Hiob* (1958). La libertad histórica del Dios de la alianza que establece la justicia es revestida por los profetas con el concepto de 'pleito' (E, von Waldow: Der trachtionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden', en: *BZAW* 85, 1963), pero esto no significa que se haya

llegado a un acto puramente forense de administrar justicia: el trasfondo sigue siendo la fidelidad 'fiable' de alianza de Yahvé a Israel, fidelidad que incluye todo el cosmos (cf. Sal 96-98). Sobre la dimensión histórico-mundial de la justicia de Dios, *cf.* C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu RSg-it*, en: FRLANT 86 (1964). Volver al texto.

[12] Stuhlmacher insiste en este punto: op. cit., pp. 217-220. Volver al texto.

[13] O. Michel, *Römer*, p. 41. Volver al texto.

[14] H. Schlier, *Galater*, p. 90. Volver al texto.

[15] Repito una vez más que la "obediencia de la fe" (Rom 1.5) en términos cristianos (en contraposición a la "obra" judía) sólo existe porque tiene su primer presupuesto objetivo en la obediencia absoluta (kenótica) del Hijo de Dios, y porque el segundo presupuesto objetivo se sigue inmediatamente del primero: gracias a su obediencia kenótica, el Hijo de Dios es capaz de dejar que su existencia sea determinada por el Padre como portadora de "nuestra" ("mi") culpa e injusticia totalmente reales. Por muy grandes que puedan parecer "psicológicamente" las limitaciones humanas del reconocimiento incondicional por parte del oyente de la palabra de este acontecimiento previo, el centro de gravedad de este reconocimiento está fuera de sí mismo y sabe que está determinado y provocado por este centro de gravedad. Volver al texto.

[16] *Paulus* (2ª ed. 1925), p. 125. Volver al texto.

[17] O. Kuss, op. cit. p. 135, ha subrayado que la fe cristiana es *también* (aunque no sólo) "fe *en que* algo es así". Volver al texto.

3.

[1] Jesús mismo es el "camino" (Jn 14,6; *cf.* G. Sohngen, *Der Weg der abendländischen Theologie*, 1959), y el camino por el que camina le ha sido preparado por el Bautista. Así, también el cristiano debe *"caminar"*: en el amor (Ef 5,2; 1 Jn 2,6), en la sabiduría (Col 4,5), en la novedad de vida (Rm 6,4), en el Espíritu (Rm 8,4), de manera digna de Dios (1 Ts 2,12), del Señor (Col 1,10), de su vocación (Ef 4,1), etc.

Pero también se permanece con firmeza y constancia en la realidad que se ha recibido: en el Evangelio que se ha recibido (1 Cor 15,1-2); se 'persevera' en la gracia de Dios (Hch 13,43; 11,23) y 'se le da un lugar en la verdadera gracia de Dios' (1 Pe 5,12), y se permanece 'firme' en ella (Rom 5,2). Por supuesto, también es posible "caer fuera de la gracia" (Gal 5.4) y, por tanto, hay que tener cuidado de "perseverar" en ella (Hch 14.22), hay que examinar si uno sigue en ella (2 Co 13.5), hay que mantenerse firme en ella (Ro 11.20; 2 Cor 16.13; 2 Cor 1.24), y sobre todo *permanecer*: en la luz (1 Jn 2.10), en la palabra de Jesús (Jn 8.31), en el amor de Jesús (Jn 15.9, 10), en la vid (15.4s.), en la enseñanza (2 Jn 9), en la fe y el amor (1 Tim 2.15), etc. Volver al texto.

[2] La Palabra de Dios *permanece* en ti (1 Jn 2.14; Jn 8.31; 15.7); lo que se ha oído desde el principio (1 Jn 2.24), la unción (2.27), la semilla de Dios (3.9), el amor de Dios (4.18), Dios (4.12, 15, 16), la verdad (2 Jn 2), el Dios de Cristo (2 Jn 9). Volver al texto.

[3] Jn 6.56; 15-4.5,7; 1 Jn 3-24; 4.13,15,16. Volver al texto.

[4] R. Schnackenburg, *Johannesbriefe* p. 93. Volver al texto.

[5] 2 Cor 6,16; 1 Pe 2,5. Volver al texto.

[6] 1 Cor 3-16s; 6.19; Rom 8.9; 2 Tim 1.14; *cf.* Gal 4.6. Volver al texto.

[7] Jn 4,10, 13s; 7,38; 19,34; 1 Jn 5,6 ss. "La imagen del derramamiento se encuentra en los profetas" (Is 32,15; 44,3; 55,1; 58,11; Joel 3,1s; Ez 36,25; 37,5.14; 39,29; Zac 12,10; 13,1; 14,8).8); se retoma para el don de Pentecostés (Hch 2,33; *cf.* 10,45) y se utiliza decisivamente para el derramamiento del amor de Dios en nuestros corazones mediante la comunicación del Espíritu Santo: Rom 5,5. Volver al texto.

[8] Empezando por las parábolas de crecimiento de los evangelistas sinópticos, e incluyendo la imagen de la vid en Juan y las numerosas

menciones del crecimiento y la abundancia en la vida cristiana: la gracia debe crecer (Rom 5,15; 17,20; 6,1; 15,13; 2 Cor 4,15; 8,7; 9,8; Ef 1,8; 1 Tim 1,14).15, 17, 20; 6.1; 15.13; 2 Cor 4.15; 8.7; 9.8; Ef 1.8; 1 Tim 1.14); también la fe (2 Cor 8.7; 2 Tes 1.3), el amor (2 Tes 1.3), la justicia (Mt 5.20; *cf.* 13.12), la ciencia (Flp 1.9) y la alegría (2 Cor 7.4; 8.2; *cf.* además: 10.15; Ef 2.21; 4.15; Col 1.6,10; 2.19; 1 Pe 2.2; 2 Pe 3.18). Volver al texto.

[9] Rom 5,5; 1 Tes 4,8; 1 Cor 2,16; 3,16. Volver al texto.

[10] Jn 1,13; 3-5s; Tit 3,5; y sobre esta base, todos los pasajes que llaman a los cristianos hijos de Dios. Volver al texto.

[11] Ambos se mencionan a menudo juntos: 2 Tes 1,11s; 2 Tim 1,8s; 2,1; Esteban está 'lleno de χάρις, δυνάμις, y (Hch 6,8). Pablo es un servidor del evangelio 'conforme al don de la gracia de Dios' que le fue 'dado' 'según el poder de su fuerza': Ef 3,7. Pablo ruega que le sea quitada la espina que tiene clavada en la carne; el Señor le responde: "Te basta con mi gracia, pues mi poder se manifiesta en la debilidad" (2 Co 12,9). Volver al texto.

[12] El hecho de que Pablo sea débil, en Cristo y en su crucifixión, mientras que la palabra de Dios se muestra vigorosamente viva en su proclamación (2 Cor 13,4), no excluye, sino que incluye el hecho de que haya comprometido todas sus fuerzas en el desempeño de su ministerio y se haya desgastado como lo hacen los padres por sus hijos (2 Cor 12,15). Volver al texto.

[13] A diferencia de las misiones de los profetas, a quienes Dios había impartido su *maquinación* de forma mesurada: Billerbeck ad loc; Deissner, *TDNT* IV 634, n. 11. Volver al texto.

[14] Es en este punto donde debe trazarse el límite de la "jactancia" de Pablo. A diferencia de la autoalabanza de sus adversarios, la "jactancia" de Pablo no puede ir más allá de la medida, sino que debe ser "conforme a la medida del ámbito que me ha sido asignado" (κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος), al que sin embargo pertenecen los corintios: 2 Cor 10,13. Si la fe de ellos aumenta en el κανών de Pablo (v. 15), éste podrá llevar el Evangelio incluso más allá del ámbito actual, sin querer vanagloriarse en el nuevo campo (κανών) de las obras que ya se han realizado en él (v. 16). No hay, pues, otra posibilidad de autoestimación cristiana que la misión, que se revela, *no* en una comparación consigo misma (v. 12), sino que se hace tangible, por una parte, en la gracia asignada por Dios y, por otra, en el curso que toma dentro del campo de trabajo. Q. K. Prümm, *Diakonia Pneumatos*, I (1967), pp. 588 ss.-En Gál 6,16, sin embargo, κανών es el principio

rector cristiano universal (y, por tanto, "bendito") de que las divisiones territoriales precristianas entre judaísmo y paganismo han desaparecido, y de que en el ámbito así abierto no rige ahora otra cosa que "la fe hecha efectiva por el amor" (Gál 5,6). Volver al texto.

[15] Existen algunos paralelismos rabínicos con la medida retributiva según las obras (*cf.* Billerbeck, I, pp. 444s.), pero la relación de este "juicio de medida" con la misericordia absoluta de Dios en Cristo es nueva. Volver al texto.

[16] Sobre esto, *cf.* las observaciones de Karl Barth, citadas al principio, acerca de la belleza de Dios en su Trinidad y su Encarnación: *Kirchliche Dogmatik,* II/I, pp. 741 ss. (ET *Church Dogmatics*, II/I, pp. 657 ss.); C. Spicq, 'Grace et Beaute', en: *Theologie Morale du NT*, I (1965), pp. 146-153. Volver al texto.

[17] *Véase* el contexto de Sb 11,20. Volver al texto.

[18] Vol. I, pp. 20 y ss. Volver al texto.

[19] Sobre lo que es especialmente apropiado para las mujeres, *cf.* 1 Tim 2,10; 1 Cor 1,13. Volver al texto.

[20] E. Fascher, 'Theologische Betrachtungen über δεĩrsquo;: Festschrift R. Bultmann&, *ZNW Beiheft* 21 (1954). K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (1949), pp. 106ss. Bibliografía adicional: *ibíd.*, p. 111, n. 65. Volver al texto.

[21] 3.7,14,30; 4.4,20; 9.4; 10.16; 12.34; 20.9. En Hch: 1.16; 3.21 (Pedro); 17.3 (Pablo). Volver al texto.

3. HIDDENNESS

a. Vida oculta

[1] [Comprende que es incomprensible]: Anselmo, *Monologion* 64 (Schmitt I,75,11-12). *Cf.* Vol. 11, p. 231. Volver al texto.

[2] Para el Antiguo Testamento, *cf.* III/2.1: Das Heute ohne Herrlichkeit, pp. 337 y ss., especialmente p. 340. Volver al texto.

[3] Enoc etíope 45.3; 51.3; 55.4; 61.8; *62.25.; 69.27 ss*. Volver al texto.

[4] A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*: 'La síntesis de la obra mesiánica de Cristo y la Pasión de Cristo se remonta a la propia enseñanza de Cristo. Si la "gloria" se atribuye correctamente a la primera, en última instancia no puede sustraerse a la segunda' (p. 38). Volver al texto.

[5] Ramsey señala que mientras Lucas amplía la cita de Is 40,3-5 más allá de Marcos y Mateo para caracterizar la misión del Bautista, "extrañamente omite las palabras: "y se verá la gloria de Dios" ' (op. cit., p. 37, n.). Volver al texto.

[6] F. Mussner, 'Der "historische Jesus" (1960), en: *Praesentia Salutis, Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des NT* (1967), pp. 74-75. *Cf.* en el mismo volumen: "Der historische Jesus und der Christus des Glauhens", pp. 42-66. Volver al texto.

[7] Aquí se hace evidente una vez más la singularidad de una estética teológica (cristológica). Es posible que existan "obras de arte ocultas", obras secretas que sólo revelan su forma a una determinada visión interior, pero éstas sólo son obras de arte en la medida en que su forma está realmente prensada en esta misma forma inaccesible. También es posible que existan retratos esculpidos que sean capaces de proyectar simultáneamente los diversos lados del carácter de un individuo y las diferentes situaciones de su vida y, por tanto, parezcan mostrar más de lo que puede ofrecer una sola visión: pero incluso tales obras siguen siendo la expresión sintética de la personalidad única. Jesús, sin embargo, es él mismo por ser la expresión del Padre en el Espíritu Santo. Volver al texto.

[8] Las oscilaciones entre más o menos "sublimidad" en la expresión

literaria, o entre un énfasis más o menos fuerte en los labios de Jesús de su propia comisión y de su propia separatividad (en comparación con las parábolas o dichos chat parecen ser casi "enseñanza de sabiduría universal": Mt 7,12), son normales y pueden demostrarse; no tienen ningún efecto sobre el fenómeno de la soberanía que nos ocupa. Como este fenómeno no se puede captar filológicamente, siempre hay que ponerlo silenciosamente entre paréntesis en los exámenes filológicos exactos (del "método histórico-crítico"); esto, más claramente que cualquier otra cosa, muestra los límites del método. En efecto, la soberanía de Jesús y de todo el Nuevo Testamento que trata de él no es en absoluto idéntica a su "pretensión mesiánica" ni a la afirmación que de ella hacen los escritores después de Pascua; no puede limitarse materialmente de este modo. Pero tampoco es un detalle atmosférico irrelevante que una investigación seria, decidida a emplear sus instrumentos quirúrgicos, podría extirpar de la materia misma sin penalidades. Más bien, es algo que posee en la condición del abajamiento de Dios en Cristo la misma presencia inconfundible, de hecho perceptible y 'cuasi-física' (Ramsey) que el *kabod* de Yahvé en el Antiguo Testamento. Volver al texto.

[9] Sobre estos conceptos de Tomás, y otros similares, véase Vol. I, pp. 156-71. Volver al texto.

[10] Sobre lo que sigue, cf. la edición de Kierkegaard por E. Hirsch.- Vol. 10: *Philosophische Brocken, p*. 7: 'Denkprojekt'. Sobre esto, cf. en p. 168, n. 20, la frase tachada: 'Sin embargo, queremos olvidar lo que aquí se ha dicho (sobre la realidad histórica de la cuestión del cristianismo). . como si el cristianismo nunca hubiera existido". Aquí podemos ver el mismo enfoque que en Anselmo. Después de que Kierkegaard haya partido del presupuesto de que el discípulo (a diferencia del alumno socrático) no está ya secretamente en la verdad, sino que no busca la verdad y, por tanto, es culpable y necesita la gracia, la redención, la conversión, etc., vuelve a preguntar: 'Pero ¿es posible pensar lo que aquí se ha desarrollado? Y mientras Anselmo llega a la definición de Dios como *id quo mains cogitari non potest*, Kierkegaard busca "la más alta paradoja del pensamiento: querer descubrir algo que no puede pensarse a sí mismo" (Vol. 10, p. 35), correspondiente a la paradoja del ser enamorado, donde el (auto)amor "desea su propia destrucción" (Vol. 10, p. 36). Pero como Kierkegaard rechaza terminantemente la prueba ontológica anselmiana de la existencia de Dios (que entretanto se había vuelto hegeliana) (*ibid.*, p. 37), y de hecho no está interesado en ninguna prueba de la existencia

de Dios (*"via negationis* o *via eminentiae"*), forma su proyecto intelectual de una manera puramente soteriológica: la incapacidad de concebir el amor absoluto en el pensamiento proviene, no de la criatura (ya que, como criatura, el hombre está "relacionado" con Dios: Vol. 10, p. 45), sino del pecado. Volver al texto.

[11] Tomo 10, p. 28. Volver al texto.

[12] Vol. 10, pp. 46 y ss. Volver al texto.

[13] Tomo 10, p. 63. Kierkegaard trata más adelante de los juicios de la 'autopsia de la fe'. Será sobre todo 'la ocasión para que el contemporáneo reciba la condición exigida a Dios, de modo que ahora vea la gloria con los ojos de la fe' (Vol. 10, p. 67). Pero esto es de nuevo lo mismo que lo que el discípulo de segunda mano recibe a través del sermón; pues el sermón no puede tratar de un 'simple hecho histórico' (Vol. 10, p. 89): El hecho histórico de que Dios ha estado en forma humana, es el asunto principal, y los otros detalles históricos simplemente no son tan importantes. . . Los desacuerdos que de otro modo perturbarían no perturban aquí, y no hacen ningún daño al asunto" (Vol. 10, pp. 100-101); de hecho, el sermón en sí mismo sería "insensato, si tratara de fijar una prueba de probabilidad a lo que es improbable", tratando de servir a la humanidad "ayudándola a entrar en lo que es improbable con una prueba de probabilidad" (Vol. 10, p. 91). El relato del contemporáneo sólo puede ser un testimonio narrativo 'de que él mismo ha creído ese hecho' (Vol. 10, p. 99). *En la Unwissenschaftliche Nachschrift* (vol. 16, p. 90), Kierkegaard muestra que a través de este "proyecto intelectual" se cuestiona y supera la proposición de Lessing de que las verdades necesarias de la razón no pueden basarse en verdades contingentes de la historia. El tema se lleva a su conclusión en la *Einübung im Christentum* (1850), sin sustituir esencialmente al "Brocken": "Si la gloria fuera inmediatamente visible . . . entonces es una falsedad que Cristo se rebajara y tomara la forma de esclavo, y es superfluo advertir sobre el escándalo. . . No, no había 'nada en él que los ojos pudieran ver, ningún resplandor para que lo miráramos, ninguna forma en la que nos deleitáramos' (Is 53,2); no había nada *inmediatamente* visible excepto un hombre pequeño que de inmediato suscitó la posibilidad de escándalo con signos y prodigios y diciendo que era Dios. Un hombre pequeño, "que expresaba así, en primer lugar, lo que Dios entiende por compasión. . . y, en segundo lugar, lo que Dios entiende por miseria del hombre -y esto en cada caso es totalmente diferente de lo que los hombres entienden por tal, en cada generación hasta el fin

de los tiempos. ..." (Vol. 26, p. 65). Volver al texto.

[14] Sobre esto, *cf.* E. Hirsch en el n. 151 a las "Brocken" (Vol. 10, p. 179). En la *Einübung* (Vol. 26, p. 63), aparece el *pro-te* paulino-luterano. Volver al texto.

[15] *Cf.* el artículo '(Sainte) Face' de J. A. Robillard, en *Dict. Spir*. Volver al texto.

[16] Sobre la inmensa literatura, *cf.* sobre todo H. van der Loos, *Los milagros de Jesús* (Leiden 1965); *LThK* y edn. X, 1251-1265. Sobre lo que sigue, *cf.* sobre todo: H. J. Held, 'Matthaus als Interpret der Wundergeschichten', en: *Uberlieferung und Attslegung im Mt-Evangelium* (5ª ed. 1968), pp. 155-287. Volver al texto.

[17] Rom 15,18: 'Porque no me atreveré a hablar de otra cosa que de lo que Cristo ha obrado en mí para llevar a los gentiles a la obediencia, de palabra y de obra, por el poder de señales y prodigios y por la fuerza del Espíritu Santo'. 2 Cor 12,12: 'Las pruebas (σημεῖα) de mi apostolado os fueron presentadas con toda paciencia, mediante señales (σημείοις) y milagros (τέρασιν) y hechos de poder (δυνάμεσιν)'. Sobre la base de estos textos, es inapropiado dudar de la historicidad de los relatos de milagros en Hechos en su núcleo (milagros individuales como 20.7ss. y relatos sumarios como 5.15ss.; 19.11ss.). Pero, ¿por qué algo que está bien para Pablo y la Iglesia primitiva, no debería estar permitido para Jesús? Volver al texto.

[18] Según el Talmud de Babilonia (*Sanh.* 43a), Jesús fue condenado "porque practicaba la brujería y apartó a Israel". F. Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (1967), p. 29. Volver al texto.

[19] Mc 6,5 par. Volver al texto.

[20] G. Ebeling, 'Jesus und Glaube', en: *Wort und Glaube* (1960), pp. 241 ss., 245 (ET *Palabra y Fe*, 1963, pp. 234 ss., 238). Volver al texto.

[21] *Ibídem*, p. 244 (ET p. 237). Volver al texto.

[22] El único texto, Mt 18,6 (a partir del cual Jesús habla de los "que creen en mí", a diferencia de Mc 9,42), es sin duda un añadido posterior. Para otros textos que presuponen un concepto pospascual de la fe, *cf*. Ebeling, op. cit., pp. 231-232 (ET p. 226). Volver al texto.

[23] "En un momento es la fe del propio enfermo, que experimenta la curación; en otro momento es la fe de otra persona, que se preocupa por el enfermo y, en cierta medida, es su mediador en la curación; en otro momento es claramente la fe de Jesús mismo, de la que depende todo en la historia de la salvación. No se haría justicia a la concepción de la fe que aquí se maneja si se pretendiera armonizarla y clasificarla": G. Ebeling, op. cit., pp. 252-253 (ET p. 245). Volver al

texto.

[24] Las "conclusiones corales" con alabanzas a Dios se encuentran mucho más raramente en Marcos: 2,12; 7,37. Volver al texto.

[25] Kierkegaard, *Einübung im Christentum 111, 6* (Hirsch, vol. *26*, pp. 237s.). Volver al texto.

[26] En este punto, sobre todo para Mateo, el relato del milagro hace la transición a la "parábola" que siempre es válida para la Iglesia: esto se ve más claramente en su adición de la escena de Pedro caminando sobre las aguas (Mt 14,28-31), a la que Jn 21,7 parece una corrección silenciosa. Jn 21,4 podría ser una corrección similar al relato del paseo sobre las aguas. Cualquiera que sea el núcleo de la epifanía -en otras palabras, hasta qué punto puede ser la superación literaria de los milagros de Moisés y Elías y Eliseo en el Antiguo Testamento (G. Hartmann, 'Der Aufbau des Mk-Evangeliums'), *NTA* VIII 2/3 (1936), pp. 148 ss.; A. Heising, 'Die Botschaft der Brotvermehrung', *St. Bibl. Stud.* 15 (1966)-la comprensión del hacedor de milagros en su función mediadora dentro de la alianza es indispensable tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, si se le quiere entender correctamente; si se le quita esto, él se convierte en el θεῖος ἀνήρ, el objeto de atención de una manera que es antibíblica y anticristiana. Volver al texto.

[27] Los "milagros a distancia" (Mc 7,*24ss*; Lc 7,10; Jn 4,53) excluyen el elemento de espectacularidad. *Cf.* también las formas en que Jesús "se aparta de la multitud" en Jn 5,13; despide al enfermo para que se lave (Jn 9,7; *cf.* 2 Re 5,10), para mostrarse a los sacerdotes y ofrecer el sacrificio prescrito en caso de curación (Mt 8,4; Lc 17,14); se aleja del lugar (Mt 11,1 y frecuentemente), y escapa a lugares solitarios (Mc 1,35; 1,45; Jn 11,54). Los "milagros a distancia" muestran también que no hay magia en el hecho de tocar el cuerpo, untarse de saliva, tocar los flecos del manto de Jesús, ni tampoco en el "poder" que siente salir de él (Lc 6,19; Mc 5,30) o en las "palabras de poder" que pronuncia. Todo esto pertenece a la concreción de la presencia de Dios en Jesús, y es preludio de la dimensión sacramental, como han afirmado con insistencia los padres de la Iglesia. Volver al texto.

Las parábolas

[1] Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (7ª ed. 1965 ET *Las parábolas de Jesús*): no sólo alude Jesús a las imágenes y escenas profanas más difundidas, sino también a las imágenes más comunes del Antiguo Testamento (p. 87; ET p. 88), o a discursos parabólicos existentes que a veces es decisivamente necesario conocer, si se quiere entender las parábolas del Evangelio. Para la parábola de la higuera en Lc 13,6-9 *cf.* un antiguo relato ahikar (p. 170; ET pp. 170s.), para ambas parábolas sobre la gran fiesta (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24) y para la parábola sobre el rico y Lázaro, *cf.* una historia procedente de Egipto y remodelada en Palestina (pp. 178, 182s; ET pp. 176s); cf. p. 199 (ET pp. 198s) para las parábolas de la perla y del tesoro en el campo. Sin embargo, esto no impide que "las parábolas de Jesús . . sean algo completamente nuevo": no se nos transmite ni una sola parábola en toda la literatura rabínica anterior a Jesús" (p. 8). Volver al texto.

[2] Esta caracterización, introducida por Jülicher (*Die Gleichnisse Jesu* I, 2ª ed. 1910) y retomada de forma demasiado sumaria por J. Jeremias (pp. 64 y ss.; ET pp. 66 y ss.), es inadecuada, porque no se está hablando de otra cosa (ἀλλα-αγορεύω), sino de lo mismo en una fase distinta. Volver al texto.

[3] Jeremías tiene razón al resistirse a separar los dos polos: "Sin embargo, sería falso concluir que la Iglesia primitiva introduce una noción totalmente ajena a la parábola mediante la aplicación paraenética. Su paraénesis está incluida implícitamente en la parábola original'. Se trata sólo de una "modulación del tono" (op. cit., pp. 44s.; ET p. 48). Para ejemplos de aplicaciones finales que no armonizan perfectamente con el tono fundamental de la parábola, cf. Jeremías, pp. 105s. Volver al texto.

[4] Un ejemplo; Lc 18,2-8 y 18,9-14 son colocados por Lucas bajo el epígrafe de enseñanza sobre la oración (18,1). Volver al texto.

[5] E. Fuchs, "Bemerkungen zur Gleichnisauslegung" (1954), en: *Zur Frage nach dem historischen* Jesus (1960), pp. 136-142. Volver al texto.

[6] J. Jeremías concluye su análisis de las parábolas con esta frase: "Porque ha aparecido aquel cuya gloria oculta brilla detrás de cada palabra y de cada parábola" (op. cit., p. 227; ET p. 230). Volver al

texto.

La transfiguración de Jesús

[1] Bibliografía en J. Höller, *Die Verklärung Jesu* (1937), J. Blinzler, *Die nil. Berichte über die Verklärung Jesu* (1937), H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund 1947), H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (Abh. ThANT 33, 1959); *LThK* 2ª edn. 1965 (Blinzler), *Bibellexikon* 2ª edn. 1968 (G. Schneider). Volver al texto.

[2] Baltensweiler. Volver al texto.

[3] C. v. Weizsacker, E. Meyer, A. v. Harnack: para los dos últimos, la experiencia visionaria de Pedro es el modelo y la causa de las visiones pascuales. Volver al texto.

[4] De modo que la tesis de D. F. Strauss de un mito dependiente de Ex 24 (asimismo Dibelius, *Formgeschichte*, 4ª edn. 1961, p. 275, ET *De la Tradición al Evangelio*, 1934, pp. 275s.), o de una leyenda (Lohmeyer, 'Die Verklärung Jesu nach dem MkEv', *ZNW* 21, 1922, pp. 181s.; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 3ª edn. 1966, p. 340; ET *The Titles of Jesus in Christology* 1969, pp. 334s.), o de un doblete narrado gráficamente a la profesión de Pedro es, en última instancia, coherente. Volver al texto.

[5] J. Wellhausen, R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1957), pp. 278-288 (ET *Historia de la tradición sinóptica*, 1963, pp. 259-261). A este respecto, *véanse* sobre todo las observaciones críticas de G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (1942), pp. 11 y ss. C. E. Carlston, 'Transfiguration and Resurrection', *JBL* 80 (1961), pp. 233-240, ha retomado esta tesis. Volver al texto.

[6] "La rédaction du récit de la Transfiguration", en: *La Venue du Messie, Rech. Bibl.* VI (1962), pp. 65-100. Sobre la historicidad del núcleo, *cf. ídem*, 'De transfiguratie van Jezus', en: *Cottat. Brug. et Gand.* 4 (1958), pp. 467-503. Volver al texto.

[7] También hay que tener en cuenta las referencias de Sabbe (sugeridas por J. T. Milik) a las localidades (las fuentes del Jordán, el Hermón) como lugar de visión apocalíptica. El concepto de "transformación" no tiene por qué proceder de los relatos helenísticos de metamorfosis (como supuso en un principio Lohmeyer), sino que se encuentra en la apocalíptica judía, como Syr. Apoc. Bar. 51.10, cuando se dice de los justos tras su resurrección: "Serán como los ángeles y las estrellas, y podrán transformarse en cualquier forma que

deseen, de la belleza al esplendor, de la luz a la majestad de la gloria"; 2 Cor 3.18 está conceptualmente próximo a esto. El motivo del sueño (explícito en Lucas, pero ya insinuado en Marcos y Mateo) también es apocalíptico: Enoch (13.7, 10; 14.2; Test. Levi 2.5; 5.7). Volver al texto.

[8] *Cf*. Sabbe, "Redacción" p. 83, y sobre todo Riesenfeld. El énfasis de la voz celestial no recae (como en el bautismo) en la primera parte ("Este es mi Hijo amado (elegido)"), sino en la segunda: "Debéis escucharle" (= Dt 18,15). Volver al texto.

[9] *Cf*. III/2,1, pp. 42-43. Volver al texto.

[10] Así H. P. Müller, "Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichthche Studie', *ZNW* 51 (1960), pp. 56-64. Volver al texto.

[11] H. Baltensweiler (pp. *69 ss*.) parece dar la mejor explicación de esta inversión en el relato más antiguo de que disponemos, cuando descarta todas las demás sugerencias y señala el papel de Elías -tal como lo entendían los contemporáneos basándose en Mal 4,4-6 (= 3,22 ss.)- como el que "restablecería" la Ley de Moisés (p. 81). Pero ni la interpretación tradicional como "ley y profetas", ni la interpretación de ambas figuras como "precursores del Mesías" (una interpretación que apenas puede reclamar una base bíblica, ¿excepto posiblemente Ap 11.3ss?) es satisfactoria. No es pertinente señalar aquí que Jesús es caracterizado de diversas maneras como el "nuevo Moisés" y el legislador definitivo, ya que la inversión en Marcos es más antigua. Volver al texto.

[12] No discutiremos aquí la problemática relación de υἱός y υἱός παῖς. *Cf*. J. Jeremias, *TDNTV* 701. Volver al texto.

[13] El Apocalipsis de Pedro tiene a los doce discípulos presentes en la montaña (fragmento 5 de Akhim; Schneemelcher II, p. 481; ET p. 680). Volver al texto.

[14] Es sobre todo Lc 9,37 el que indica que se trata de una escena nocturna: el descenso se realiza a la mañana siguiente. El sueño de los discípulos podría ser un indicio de ello, al igual que la oración de Jesús (*cf*. Lc 6,12; 22,39). La noche revela el misterio del día" (Grundmann, *Lukas*, p. 193). Volver al texto.

[15] S. Bulgakov, *Du Verbe incarni* (París 1943), citado por A. M. Ramsey, *La gloria de Dios y la transfiguración de Cristo* (1948), p. 139. Volver al texto.

[16] Aquí, sin embargo, no se puede ir tan lejos como H. Baltensweiler, para quien el núcleo histórico de la escena de la transfiguración es una lucha decisiva en oración de Jesús sobre su función mesiánica, que

implica la renuncia a la imagen terrenal del Mesías que tenían los zelotes y la aceptación de la voluntad del Padre, que señala el camino del sufrimiento. Esto no puede demostrarse. Pero se puede decir que la oración de la transfiguración se sitúa en la trayectoria que va de la oración durante la tentación en un "monte muy alto" (con el rechazo de la "gloria de todos los reinos del mundo", Mt 4,8) al monte de los Olivos (donde se da preferencia al señorío único del Padre). La única escena de Juan que corresponde simultáneamente a la de la transfiguración y a la del Monte de los Olivos es Jn 12,27-33. Volver al texto.

[17] No hay por qué dudar (como hace Cullmann, *Petrus*, 1952, p. 64; ET *Peter*, 1953, p. 61) de que lo que aquí se quiere decir es la transfiguración. Volver al texto.

[18] Hechos de Juan, caps. 90-91; Hechos de Pedro, cap. 20 (Schneemelcher, Vol. II, pp. 151s; 207; ET, pp. 226s; 301s), y Apocalipsis de Pedro (n. 13 supra). El camino hacia el misticismo judío de la Merkabah está igualmente abierto, como puede verse en W. Gerber, 'Die Metamorphose Jesu Mk 9.2 par.', *ThZ* 23 (1967), pp. 385 395. Sin embargo, aquí queda claro que todas las 'metamorfosis', ya sean helenísticas o apocalípticas judías, tienen como presupuesto la entrada en el mundo celestial, es decir, despliegan el tema de la 'verticalidad' del que hemos hablado; pero esto no basta para dar cuenta de la realidad oscilante y compleja de la transfiguración de Jesús. Volver al texto.

[19] Véase supra, p. 153, 218s. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901, 3ª ed. 1965; ET *The Messianic* Secret, 1973); H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (1939). E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn* (Lund 1959). Volver al texto.

[20] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (2ª ed. 1959), pp. 86 y ss. (ET *Mark the Evangelist*, 1969, pp. 1291 y ss.). Volver al texto.

[21] Marxsen muestra al final de cada uno de sus capítulos la atenuación de la paradoja marcaniana en los Evangelios más largos, pero no muestra cómo la paradoja que es fundamental para todos ellos adquiere una nueva forma en los textos más largos. Volver al texto.

[22] Sermón de la Montaña, 7.21 ss: discurso misionero, 10.34 ss, sobre todo 41; discurso parabólico, 1349 ss; discurso a la comunidad, 18.21 ss (conclusión de las parábolas); discurso a los fariseos, 24.34 ss, transición al discurso apocalíptico, 24,27 ss. (retorno del Hijo del Hombre), parábola final que desemboca en el gran juicio del mundo y

la exposición del criterio que se aplicará en él, 25,31 ss. Volver al texto.

[23] Ira (Mc 1,41; 3,5), reprimenda aguda (1,43), suspiro profundo (8,12), indignación (10,14), abrazo tierno (9,36; 10,16), cariñoso (10,21). Volver al texto.

[24] G. Bornkamm, 'Enderwartung und Kirche im Mt, Ev.', en: G. Volver al texto.

Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Uberlieferung und Auslegung im MtEv* (3ª ed., 1968), pp. 38s. (ET *Tradición e interpretación en Mateo*, 1963, pp. 41s.).

[25] Para ejemplos, *véase ibíd.*, pp. 30 y ss. (ET pp. 32s.). A partir de aquí, queda clara la presentación de Jesús en la estructura de Mateo como objeto de escándalo y decisión. Tras el discurso programático (5-7) y los hechos programáticos (8-9) y el nombramiento de los colaboradores (to), las escenas y logia de la *krisis* se recogen en los caps. 11 y 12: la cuestión de Juan (con los logia que se refieren a él), la lamentación por las ciudades que no prestaron atención a los signos, la alabanza al Padre que oculta a los sabios y revela a los sencillos, el escándalo de la ruptura del sábado, la gran cita del Canto del Siervo, el discurso sobre Belcebú con el discernimiento de los espíritus (pero con definitividad escatológica), la paradoja del signo de Jonás y el rechazo de los parientes consanguíneos de Jesús, el cap. 13 se cierra con siete parábolas (5-7) y los hechos programáticos (8-9) y el nombramiento de los colaboradores (to). 13 se cierra con las siete parábolas del reino de Dios, que apuntan todas al discernimiento y a la decisión. Por último, la falta de fe en el pueblo natal de Jesús. Aquí aparecen la "sabiduría" (11.19; 12.42), la "profecía" (13.17, 57) y el "Espíritu" (12.28, 31s.) definitivos del Nuevo Testamento. Volver al texto.

[26] El tema del secreto mesiánico se reduce a unos pocos textos: 4.35,41; 5.14; 8.56; 9.21; pero *cf.*, por ejemplo, 9.36. Volver al texto.

[27] "La conciencia de sufrimiento de Jesús se expresa como un viaje": H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (4ª ed. 1964), p. 57; cf. pp. 66 y ss. (ET *Theology of Luke*, 1960, p. 63; *cf.* pp. 73 y ss.). R. Laurentin, 'Jesús en el Templo', *Et. Bibl.* (1966), pp. 94 y ss. Volver al texto.

[28] También aquí hay una clara dependencia de la ley de inversión del Antiguo Testamento: 1.52-53. Pero los gritos de aflicción contra los ricos, los bien alimentados, los que ríen y los que son alabados son peculiares de Lucas (6.24ss.). La cadena de logia sobre las riquezas (16.9-13) está montada por el propio Lucas y se cierra con el tema de

la irreconciliabilidad del servicio de Dios y el servicio de las riquezas; a continuación se caracteriza a los fariseos como "amantes del dinero" (16.14). Mammón es "injusto". La avaricia es locura e impiedad (12,15 ss.). De ahí que haya que venderlo todo (12.33). Lucas lo deja bien claro: "Quien no renuncia a todos sus bienes no puede ser mi discípulo" (14,26.33). En 5,11; 5,28; y 18,22 (a diferencia de Mt 19,21), añade un radicalizador "todo". Volver al texto.

[29] Textos recogidos en X. Léon-Dufour, "Les Evangiles synoptiques", en: Robert Feuillet, *Introduction à la Bible* II (1959), pp. 244 ss. Volver al texto.

[30] "San Lucas no está lejos de la interpretación final juanina de la vida de Cristo como una manifestación de gloria de principio a fin": Ramsey, op. cit., p. 40. Volver al texto.

b. Pascua oculta

[1] *Cf.* la cercanía de ambos términos en Ef 1.18; 3.16; Col 1.11. Son "conceptos intercambiables para Pablo. . . El esplendor de Dios es el esplendor de su poder, y el poder de Dios es el poder de su esplendor": H: Schlier, *Epheserbrief* p. 77.-*Cf.* el verso de Daubler: Antes de brillar en el esplendor de mi poder brillante. .' (*Nordlicht* II, Inselverlag 1922, p. 253). Volver al texto.

[2] Como ya se ha dicho, Lucas es el único de los sinópticos que habla de una gloria que pertenece a Cristo como propia: 9.26, 32. Volver al texto.

[3] Sobre la estilización de Mt 28,2s, *cf.* mi "Triduum Paschale", en: *Mysterium Salutis III* (1969). Volver al texto.

[4] E. Pax, *Epiphaneia*, op. cit., pp. 194-195. Volver al texto.

[5] III/2,1, pp. 133 y ss., 189 y ss. Volver al texto.

[6] Véase más arriba, pp. 260 y ss., 264 y ss. Volver al texto.

[7] 'El templo se llenó de humo por la gloria de Dios y por su poder (δύναμις), y nadie pudo entrar en el templo hasta que las siete plagas . . terminaran", Ap 15,8, correspondiente a Ex 40,34s. Volver al texto.

[8] Discusión en: G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, St. B. St. 4 (1965). Volver al texto.

[9] Sobre esta expresión, *cf.* J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul* (1949), pp. 36-39. Para la conexión de estos pasajes con la experiencia de Pablo en Damasco, *cf.* H. A. A. Kennedy, *Saint Paul's Conception of the Last Things*, pp. 90-92; en contra, A. Schlatter, *Paulus als Bote Jesu* (1934): Pablo no habla sólo de sí mismo, sino también de sus colaboradores. Schlatter quiere ver en el resplandor de Dios sobre el rostro de Cristo un eco de la imagen del rostro radiante de Moisés (2 Cor 3,7). Según H. Schlier, "Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus" (1964, en: *Besinnung auf das NT*, 1964, pp. 319-339, en p. 327), Pablo piensa "en su propio corazón, pero de tal manera que se ve a sí mismo en línea con muchos otros". Volver al texto.

[10] L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (y edn. 1954), pp. 136-146, muestra (contra Bultmann) hasta qué punto el Jesús terrenal entra para Pablo en el misterio de la Cruz, y no es el *mero* presupuesto para que se produzca este acontecimiento. Volver al texto.

[11] Hablamos del acto de fe abierto de los cristianos, no del acto de fe deficiente y tal vez implícito que puede ocultarse en la conciencia duradera de Dios por parte del pagano pecador: Hch 17,27; Rom 2,15s. Volver al texto.

[12] H. Schlier, *Epheserbrief*, p. 112. Volver al texto.

[13] Así Crisóstomo, *Hom. in Col.* 3.1 (PG 62, 318). La cuestión es objeto de debate entre los padres nicenos y postnicenos. Discusión detallada en: Lightfoot, *Epístola de San Pablo a los Colosenses* (8ª ed. 1886), p. 142; *cf.* Eltester, *Eikon*, op. cit., p. 148. Volver al texto.

[14] *Die AuferstehungJesu* (5ª ed. 1967), pp. 102s. Volver al texto.

[15] "Homo imago Dei", *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947), p. 190. W. G. Kümmel está de acuerdo con él en las adiciones al comentario de Lietzmann sobre Corintios (4ª ed. 1949), p. 201. Eltester argumenta en contra (p. 133), pero incorrectamente, si se distingue entre *eikôn* -*como* aparición de Dios en Cristo- y el concepto de *doxa* utilizado de un modo más particular, que Pablo no puede emplear directamente para especificar la Cruz. Por otra parte, K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* I (1967), pp. 172s., señala que en 1 Cor 2.8b Cristo es llamado "Señor de la gloria" y no es exaltado, ni reconocido por los gobernantes del mundo. Para Pablo, el Jesús terrenal es ya 'el poseedor incondicional de *doxa*', aunque esto no se manifestó (Prümm dice: apenas) en su vida terrenal. Prümm ve aquí *doxa* (en la extensión de este término por los LXX) principalmente como 'una posesión interior' y, en el caso de Cristo, como una 'designación de la dignidad del ser divino', la 'exaltación de su ser al mismo nivel que Dios'. En la p. 173, n. 1, Prümm llama la atención sobre la cercanía entre Pablo y Juan. Volver al texto.

[16] Sobre el criterio de decisión, *cf.* también 2 Cor 11,14: Satanás puede aparecer también como ángel de luz. Volver al texto.

[17] H. Schlier, "Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff" (1961, también en: *Besinnung auf das NT, 1964*, pp. 307-318). Volver al texto.

[18] Sobre ἀποκάλυψις en Pablo, *cf.* J. Dupont, *Gnosis*, pp. 187-201; art. ἀποκαλύπτω etc., *TDNT* III, 563-592 (Oepke, con bibliografía), art. μυστήριον *TDNT* IV, 802-828 (G. Bornkamm). N. A. Dahl muestra el uso (mediante remodelación) de los conceptos apocalípticos de revelación en Pablo y en toda la literatura cristiana primitiva: 'Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt', *Ntl. Studien fur R. Bultmann* (2ª ed. 1957), pp. 3 y ss. Volver al texto.

[19] *Cf.* el denso artículo de H. Schlier, 'Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus' (1964, en: *Besinnung auf das NT*, pp. 319-339), donde se muestra en las secciones segunda y tercera cómo el evangelio sobre el crucificado y resucitado exige fe, pero al mismo tiempo asume el desarrollo de un verdadero discurso sapiencial (contra U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959), cómo la comunidad creyente (por ejemplo en Efesios) tiene que crecer en el conocimiento del misterio revelado, pero el objeto de este conocimiento es el amor de Dios y el ser conocido por Dios, el crecimiento a través del amor fraterno y la experiencia espiritual interior en la ilimitación e "inefabilidad" del misterio del "Dios sufriente". Volver al texto.

[20] O. Michel, *Der Hebräerbrief* (12ª ed. 1966), p. 98. Volver al texto.

[21] *Ibídem, p*. 99. Volver al texto.

[22] *Ibídem, p*. 80: "La imagen de Jesús está marcada por el sufrimiento": Heb 2,9; 5,7-10; 7,27; 10,5-7; 12,2-3. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, pp. 135 y ss. Volver al texto.

[24] III/2,1, pp. 81-131. Volver al texto.

[25] Siguiendo la lectura χωρὶς θεοῦ (2.9), que es "textualmente preferible": O. Michel, p. 141; supra, p. 210, n. 7. Volver al texto.

[26] Como diría A. M. Ramsey, con Holmes, Bruce, Nairne y otros: "aunque es una humillación morir, es glorioso gustar la muerte por los demás" (Bruce, citado por Ramsey, op. cit., p. 44). Spicq cita a Crisóstomo, Juan Damasceno y Oecumenio también a favor de este punto de vista: La Cruz es la gloria y el honor"; pero refuta este punto de vista con la referencia al versículo 10: *Hébreux*, Vol. II, p. 33. Volver al texto.

[27] "Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes', *M.Th.St.* I/9 (1955). p. 160. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, pp. 159-161. Volver al texto.

[29] O. Michel, p. 303. Volver al texto.

[30] La Vulgata independiza la primera frase y da así una triple exposición de *doxa: quod est honoris, gloria; et virtutis Dei, et qui est eius Spiritus*. Sobre la formación del texto , *cf*. E. G. Selwyn, *The First Epistle of Saint Peter* (2ª ed. 1955), *ad loc*; C. Spicq, *Les épîtres de S. Pierre* (1966), p. 156. Volver al texto.

[31] Textos en: K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (1961), p. 124. Volver al texto.

c. Amor oculto

[1] Aunque no es necesario, con Bultmann, ver aquí sólo "ofensa y paradoja" (*Johannes* p. 43; ET *El Evangelio de Juan*, p. 66), como si la carne fuera idéntica a la oscuridad. Aquí sólo se habla de encarnación. *Cf*. J. Blank, *Krisis* (1964), p. 79 y con frecuencia. Para la bibliografía, véase p. 221s. supra; también E. Stauffer, 'Agnostos Christos', en: *El trasfondo del NT y su escatología. Estudios en honor de C. H. Dodd* (1956), pp. 281-299. Volver al texto.

[2] W. Groussow, op. cit., p. 133, habla de "glissements". Volver al texto.

[3] F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, Vol. III (1966), p. 201. Volver al texto.

[4] 1948, en: *Vorträge und Aufsätze* (1966), pp. 176-186. Volver al texto.

[5] Contra J. Dupont, "La Gloire du Christ", en: *Essais sur la Christologie de S. Jean* (1951), pp. 269-273. Implícitamente, el autor se distancia así de una visión de Dios en el Antiguo Testamento por parte de Moisés (Jn 1,18.14): no hay otra gloria de Dios que ver que la gloria de Cristo. Volver al texto.

[6] Véase más arriba, pp. 48 y ss. Volver al texto.

[7] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, p*. 340 (ET *El Evangelio según San Juan*, I, 1965, p. 337). Volver al texto.

[8] "Difícilmente podemos dejar de ver que los motivos de toda una serie de σημεῖα se reúnen en este σημεῖον supremo" (la Cruz): E. Hoskyns, *El cuarto Evangelio* (1940), pp. 438s. Volver al texto.

[9] Jesús permanece ausente dos días y al tercero acude para resucitar a Lázaro. Su llanto y su conmoción interior muestran su participación interior en el acontecimiento. Volver al texto.

[10] Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n. 95. Volver al texto.

[11] *Véanse* las importantes observaciones de Blank, *Krisis*, pp. 120ss,: "La muerte no es un poder opuesto que pueda situarse dialécticamente frente a la vida" (p. 128). Un dualismo antropológico del tipo griego o -aún menos- gnóstico es "totalmente ajeno" al pensamiento juanino (p. 144). Volver al texto.

[12] Incluso si se entiende 8,25b, como los Padres griegos, como la interrupción de la comunicación interior, porque todo se ha dicho,

'¿Por qué volver al principio, τὴν ἀρχὴν, por qué te hablo?', sigue siendo la palabra original (según la interpretación de los latinos: *principium qui et loquor vobis*) quien habla. Volver al texto.

13 *Krisis*, p. 229. Volver al texto.

III. IN LAUDEM GLORIAE

1. LA GLORIFICACIÓN COMO ASIMILACIÓN Y DEVOLUCIÓN DEL DON

a. La entrega trinitaria

[1] Art. Doxologie', *LThK* 2ª edn. Vol. III, 534s. (Nielen, con bibliografía); A. Stuiber, *RAC* IV, 210-226. *Bibellexikon* (2ª ed. 1968), 344s. (A. van den Born). Volver al texto.

[2] III/2,1, pp. 165 y ss. Volver al texto.

[3] Como en Lc 2,14; 19,38; Rom 11,36; 16,27; Ef 3-21; Fil 4,19s; 1 Tim 1,17; 1 Pe 5,11; 2 Pe 3,18. Volver al texto.

[4] Con esto se podría comparar la detallada doxología al final de la Carta de Judas (vv. 24-25); también Rom 16,25-26 (sin duda un añadido posterior). Más adelante se hablará de las doxologías del Apocalipsis. Volver al texto.

[5] Para lo que sigue, véase sobre todo H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (1957). Volver al texto.

[6] Schlier, p. 64. Volver al texto.

[7] *Cf.* también los numerosísimos textos en los que la totalidad del mundo se pone bajo la acción salvífica de Dios que abarca, organiza y gobierna todas las cosas. *Cf. Handkorkondanz* de Schmoller, 12ª ed., pp. 388s. Volver al texto.

[8] Schlier, p. 74. Volver al texto.

b. La apropiación como expropiación

[1] *TDNT II* 892 y ss. (Greeven). Volver al texto.

[2] Sobre el parentesco de δύναμις y πνεῦμα, *cf*. 1. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (1961), pp. 120s. Volver al texto.

[3] Gerhard Barth, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthaus", en: G. Bornkamm, G. Barth, H. S. Held, Überlieferung *und Auslegung im Mt. Ev*. (1968), p. 13a. (ET *Tradición e interpretación*, p. 141.) Volver al texto.

[4] Sobre esto, *cf*. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*. Volver al texto.

[5] A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (2ª ed. 1956), pp. 19ss. *37ss*. Sobre las "fórmulas de inmanencia" juaninas y su semejanza y desemejanza con Pablo, *cf*. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (1953), pp. 91-95. Volver al texto.

[6] W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verbatims von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (1965), p. 111. Volver al texto.

[7] W. Thüsing se esfuerza en mostrar que la vida del cristiano resucitado 'para Dios' es una afirmación fundamental de Pablo (y descuidada por la tradición): Jesús muere como aquel sobre el que Dios pesa con los pecados (de tal manera 'que no puede verse en él otra cosa que la carga condensada del pecado', pp. 84s.). Su muerte es desventajosa para el pecado, a fin de abrir el acceso a la vida para Dios: como Hijo de Dios sin pecado, que incluso al morir sólo vive en obediencia al Padre, lleva consigo esta obediencia en su vida resucitada, a fin de revelarnos y abrirnos su relación trinitaria con el Padre (pp. 72s., 89s.). Volver al texto.

[8] *TDNT* V 871-886 (Schlier; con bibliografía). Volver al texto.

[9] *Ibid*. 881. Volver al texto.

[10] La línea clara se pone mejor de manifiesto en el conciso artículo de R. Bultmann, *TDNT* III 645-654; *ídem, Theologie des NT* (1948) §23, pp. 237s. ET *Teología del Nuevo Testamento* 1952-5, pp. 242ss. Casi involuntariamente la problemática se hace patente en los minuciosos estudios de K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* 1 (1967), pp. 29ss. (etc.; *cf.* p. 803: "Ruhm"); II/I (1960), pp. 88-114; II/2 (1962), pp. 340-355. E. G. Gulin, *Die Freude im NT*, I (1932), pp. 208s, 258s. O. Kuss, *Der Römerbrief* (1957), pp. 219-224.-Sobre la distinción entre καύχησις y

καύχημα *TDNT* III, 648 n. 35. Volver al texto.

[11] Ésta es la lectura del texto más corto; en el texto más largo, se atribuye a los adversarios el comportamiento censurable de "medirse con uno mismo"; *cf.* supra, p. 313, n. 14. Volver al texto.

[12] *Cf*. también la dialéctica de 2 Cor 12,11ss: es Pablo quien debe ser "recomendado" por la comunidad, pero Pablo se siente su padre, y los padres deben sacrificarse por sus hijos, no *al revés*. Sin embargo, una vez más, ¿debe ser menos amado por ello (v. 15)? Volver al texto.

[13] K. Prümm admite que Pablo entra en "la zona de peligro de un *kauckema* malsano" (II/2, p. 340), pero sostiene que es "una humillante autoexposición" para él entrar en una "competición de fama" con sus enemigos (2 Cor 11. 21).21), y que lo inicia "en un clima de amarga ironía" (p. 343); "avanza con asombrosa seguridad por la estrecha cornisa de una montaña escarpada que se desploma a ambos lados" (II/I, p. III) y representa así una "verdadera cumbre de la grandeza humana" (*Ibid.*). Volver al texto.

c. Devolver el fruto a Dios

[1] Art. καρπός *TDNT* III 614-616 (Hauck). También: J. Bommer, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Evangelien* (disertación en el Angelicum, parcialmente publicada 1950, Blessing, Pfullingen; con bibliografía); F. Böckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen* (disertación en el Angelicum, 1953, Paulusdruckerei, Friburgo; con bibliografía). Volver al texto.

[2] Is 27,2ss; Jr 2,21; Ez 15,1-8; 17,3-10; 19,10-14; Os 10,1; Sal 80,9ss; Mt 20,1-16; 21,28ss, 33-44; Jn 15,1ss. Podemos dejar aquí abierta la cuestión de hasta qué punto el uso más amplio del concepto de fruto en el Nuevo Testamento podría deberse al contacto, en el período posterior a la composición de los textos del Antiguo Testamento, con conceptos iranios (el paraíso como jardín de frutos, el alma como planta, las buenas obras como frutos, etc.): R. Reitzenstein, *Iranisches Erlösungsmysterium* (1921), pp. 138 y ss. Volver al texto.

[(3) Es] bien sabido que la interpretación de la parábola (Mt 13,24ss.) de la cizaña sembrada entre el trigo, identificando al sembrador con el Hijo del Hombre, procede del propio Mateo, o de la catequesis de la Iglesia, y presupone una reflexión postpascual sobre Cristo. Volver al texto.

[4] O. Cullmann, "Samarien und die Anfänge der christlichen Mission" (1953). citado en: *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, ed. K. Fröhlich (1966), pp. *232-232*. K. Fröhlich (1966), pp. 232-240; esta interpretación es retomada por R. Schnackenburg, *Johannes*, Vol I (1965), p. 487 (ET p. 453). Volver al texto.

[5] Por supuesto, es cierto que los productos malos, a diferencia de los buenos, a menudo se denominan simplemente "obras", no "frutos": Gal 5.19 ('obras') y 5.22 ('frutos'); Ef 5.11 ('obras infructuosas') frente a 5.9 ('fruto de la luz'). Cuando Pablo habla del "fruto" del pecado en Rom 6,21, lo hace sólo en forma de pregunta: en 6,22 habla afirmativamente del "fruto" de la santificación. En Rom 7,4-5, sin embargo, "dar fruto para Dios" y "dar fruto para la muerte" son antítesis paralelas. Volver al texto.

[6] Aparte de F. Böckle (n. 1 supra), *cf.* art. περισσεύω etc. en *TDNT* VI 58-63 (Hauck); *ibíd.*, art. πλεονάζω etc., 263-268 (Delling). Volver al texto.

[7] Como la alimentación con maná en el desierto (Ex 16.4s.) y el milagro de Eliseo en 2 Reyes 4.43s., donde 'comieron y sobró'. Sobre esto, *cf*. A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, St. Bibl. Stud. 15 (1966), pp. 31 y ss., 70. Volver al texto.

[8] Böckle (p. 49, n. 144) se refiere a partir de este texto a Rom 3,7: a través del he de los gentiles, es decir, a través de su culto a los ídolos, la veracidad de Dios se ha mostrado tanto más grande (ἐπερίσσευειν) para su gloria. Volver al texto.

[9] *TDNT VI* 59. Volver al texto.

[10] Esta sobrecarga cristológica del Apóstol se pone de manifiesto en a Cor 1,8-9, cuando dice que estaba "sobrecargado en exceso, más allá de las fuerzas (humanas)", con el resultado de que "parecía cortada toda posibilidad de seguir viviendo, y desesperábamos de la vida misma". En aquella ocasión, sólo "el Dios que resucita a los muertos" fue capaz de crear una salida, de modo que este período de la vida del Apóstol se convirtió para él en una auténtica experiencia del "desbordamiento" de la Pasión y Resurrección de Cristo. En 2 Cor 4,15, este acontecimiento se interpreta una vez más en relación con el apostolado: "Todo (esto) sucede por vosotros, para que la gracia se multiplique y la acción de gracias se desborde a través de un mayor número (de creyentes) para glorificación de Dios". Estas concisas palabras dejan clara la conexión interna entre "desbordamiento", *eucharistia* y *doxa*. Volver al texto.

[11] χάρις es "la gracia de Dios" en 8,1, pero allí ya es "dada y entregada a la Iglesia de Macedonia". En 8,9 es 'la gracia de Cristo', que de nuevo se describe como entregada a los necesitados, de modo que la palabra incluye 'el don del amor' en cada una de estas expresiones. En 8,4, χάρις se convierte en 'el favor de dar', y esto (como muestra la prioridad de la entrega al Señor) es la actitud de disposición (*cf*. v. 10s.: τὸ θέλειν, προθυμία: voluntad, disposición). Y sólo en 8.6,7 χάρις se convierte en la obra de amor que se da realmente como don. La conclusión en 9.14-15 nos devuelve al principio: la palabra significa una vez más la 'gracia sobremanera grande de Dios' y la 'acción de gracias' que se le debe por ello. Volver al texto.

[12] *TDNT I* 386s. (Bauernfeind). Volver al texto.

2. EL HERMANO POR EL QUE CRISTO MURIÓ

a. Encontrar a Dios en el hermano

[1] Hugo Rahner, 'Das Mysterium des Mondes', en: *Griechische My then in christlicher Deutung* (1945), pp. 200-224; con mayor detalle en: 'Mysterium Lunae', *ZKT* 63 (1939), pp. 311-349, 428-442; 64 (1940), pp. 61-80, 121-131. Volver al texto.

[2] Sobre el concepto de amor en el Nuevo Testamento, *cf.* la gran bibliografía de C. Spicq, en: *Agape dans It NT, I* (1958), pp. 317-334, así como la obra en tres volúmenes de Spicq con el mismo nombre (vols. II y III, 1959); también *Agape, Prolégomènes à une Etude de théologie néotestamentaire* (1955). De la inmensa literatura secundaria, mencionemos: W. Lütgert, *Die Liebe im NT* (1905); J. Moffat, *Love in the NT* (1929); V. Warnach, *Agape. Die Liebe ah Grundmotiv der ntl. Theologie* (1951); R. Volkl, *Die Selbstliebe in der Hl. Schrift und bei Thomas von Aquin* (1956). Volver al texto.

[3] Sal 139,21s; *cf.* Sal 104,35; Num 25,11-13; 1 Mac 2,24-26; Tob 4,17; Eclo 12,6. Volver al texto.

[4] 1QS 1.3-4. Volver al texto.

[5] En el sentido del anhelo veterotestamentario o apocalíptico de la justicia de Dios que se realiza escatológicamente: Mt 5,6.10; 6,33; pero también en la advertencia de Mt 5,20 contra la permanencia en el nivel de la justicia del Antiguo Testamento (*cf.* 6,1), donde Jesús habla del περισσεύειν de la nueva justicia sobre "vuestra" antigua justicia, como condición para la entrada en el reino de Dios. Volver al texto.

[6] La "justicia de Dios" paulina permanece ligada terminológicamente al Antiguo Testamento, donde pretende expresar la negación de la justicia propia y de la justicia de las obras por parte del hombre *frente a* Dios. La expresión cruza la frontera hacia el Nuevo Testamento en la medida en que es Dios el único que realiza su justicia, es decir, su amor y su gloria, mediante la palabra escatológica que es la muerte y la resurrección de Jesús, en el mundo y en el hombre. Pero como el

término sigue ligado al mundo intelectual del Antiguo Testamento (al mismo tiempo que lo anula), contiene un elemento de condicionamiento por el tiempo, y exige constantemente una nueva traducción. En última instancia, lo que P. Stuhlmacher (*Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (1960), p. 190) ha observado con respecto a la interpretación de G. Strecker de la justicia de Dios en Mateo (*Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962) vale también para Pablo: "El problema propiamente teológico. . . consiste. . . en la imposibilidad de desarrollar una *sola gratia* con la ayuda de un concepto de justicia, de manera que se evite el malentendido". Volver al texto.

[7] R. Völkl, op. cit, p. 163. Volver al texto.

[8] R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT* (2ª ed., 1962), p. 76. Volver al texto.

[9] Por tanto, si se quiere proyectar sobre el Nuevo Testamento la categoría del yo colectivo mítico y veterotestamentario, hay que tener sumo cuidado, y desde el punto de vista teológico sería imprescindible distinguir los usos míticos de los veterotestamentarios. Con esta categoría ni siquiera es posible situar correctamente la mirada en la Iglesia de Cristo, y mucho menos describirla. El uso de esta categoría sólo puede llevar a extravíos, porque no ofrece posibilidad alguna de ver lo que es decisivamente nuevo, la personalidad infinita de los individuos que componen el "cuerpo de Cristo". El "estudio bibliográfico" de Caroll Stuhlmueller ("The natural law question the Bible never asked", *Cross Currents* 19 (1968/69), pp. 55-67) muestra adónde conduce la absolutización de la categoría del "yo" colectivo: a la disolución de toda la teología bíblica en religión natural. Volver al texto.

[10] Vols. II, IV y V de esta obra. Volver al texto.

[11] Sobre las fatídicas consecuencias del entrelazamiento de idealismo y cristianismo*, véase* K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (1941). Los análisis de Löwith muestran hasta qué punto quienes niegan el mundo de Goethe y Hegel siguen siendo prisioneros de las formas de pensamiento contra las que hacen campaña. Véase también H. de Lubac, *Le drame de I'humanisme athée* (1944 ET *El drama del humanismo ateo*, 1949) *ídem, Proudhon et le Christianisme* (1945). Volver al texto.

[12] B. Casper, *Das diatogische Denken, Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (1967, con bibliografía). Casper tiene razón al destacar los escritos de Rosenzweig (*Der Stern der Erlbsung*, 1921;

Kleinere Schriften, 1937). El primero en desarrollarlo fue K. Lowith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). Sin influencia de estos autores, la obra de Dietrich Bonhoeffer *Sanctorum Communio, Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (escrita cuando tenía veintiún años, 1930, 2ª ed. 1954) supuso una nueva ruptura que dejó atrás el idealismo y la filosofía de la vida para llegar a un pensamiento dialógico (bíblico protestante). *Cf.* Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* (1955), y, desarrollando las ideas, Heribert Mühlen, *Der Heilige Geist als Person, Ich-Du-Wir* (2ª ed. 1966). Volver al texto.

[13] *Cf.* Joachim Jeremias, TDNT VI 537s. Volver al texto.

[14] Joachim Jeremias, *Die Ahendmahlsworte Jesu* (4ª ed. 1967), pp. 218 y ss. (ET *Las palabras eucarísticas de Jesús*, 1955, pp. 204 y ss.). Volver al texto.

[15] Pruebas detalladas en H. Schlier, *Epheser*, pp. 122-136. Volver al texto.

[16] Sobre lo que sigue, *cf.* L. Nieder, "Die Motive der religiös-sittlichen-Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen", *Münch.theol.Stud*. I, 12 (1956). Volver al texto.

[17] Imitación de Dios en su perdón en Cristo: Ef 4,32; 5,1; voluntad de Dios de salvarnos: 1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13s; la presencia de Dios en nuestro obrar: Fil 2,13; y (lo mismo que esto) nuestra santidad como resultado de su presencia santificadora en nosotros: 1 Cor 6,11; Col 3,12. Volver al texto.

[18] Ef 5.2; Col 3.13; Gal 5.24; el acto de Cristo por nosotros: 1 Tes 5,9 y con frecuencia. Volver al texto.

[19] Rom 12,4s; 1 Cor 1,10ss; 6,1-4; Gal 6,1-10; Ef 4,3-7; 4,25; 5,21; Fil 1,27-30; 2,1-8; Col 3-9s. Volver al texto.

[20] 1 Tes 4,8 (*cf.* Ez 36,27; 37,14); Gal 5,25; 1 Cor 6,19. Volver al texto.

[21] Gal 5,25; Col 31-4. Volver al texto.

[22] Fil 4,5; 1 Tes 4,6; 1 Cor 7,34 (*cf.* v. 29). Volver al texto.

[23] Rom 15,5.7; Fil 2,13ss; Ef 4,32-5,2; Col 3,51ss. Volver al texto.

[24] Sobre la falta de una motivación a través del "amor a Dios" y la "glorificación de Dios" (que sólo se encuentra en 1 Cor 10,31; en Rom 15,7, Pablo habla de lo que Cristo ha hecho), *cf.* L. Nieder, op. cit., pp. 115s. Volver al texto.

[25] R. Schnackenburg, 'Die Bedeutung des Hauptgebotes fur Religion und Sittlichkeit', en; *Die sittliche Botschaft des NT*, op. cit., pp. 78-81 (ET *La enseñanza moral del Nuevo Testamento*, 1965, pp. 105-109). Por

una parte, ya no puede existir "una piedad cultual aislada" y, por otra, "sólo el amor a Dios garantiza el desinterés que falta en casi todos los amores humanos" y hace posible "la superación de sí mismo, de la que surgen las obras de amor más tranquilas y fuertes". Lo mismo puede decirse de Juan; *ibíd.*, p. 252. Volver al texto.

[26] Sobre esto, *cf.* mi "Christologie und Gehorsam", en: *Geist und Leben* (1969). Volver al texto.

[27] C. Spicq, *Agape*, I, pp. 222s, se pronuncia a favor de esta lectura. Volver al texto.

[28] Lietzmann y Kümmel, *Korintherbriefe* (4ª ed. 1949), ad loc. Volver al texto.

[29] Ef 4,15, ἀληθεύειν ἐν ἀγπῃ. Según H. Schlier (ad loc), esto se refiere a 'hablar la verdad del Evangelio', y este 'hablar' no sólo está 'unido al amor, sino que de hecho se transpone al amor' (op. cit., p. 205). De lo contrario, no "edificaría" el cuerpo de Cristo (4.16), porque, según el texto anterior, sólo el amor edifica. Y esta edificación es la directriz suprema: 1 Cor 14,26; *cf.* 14,5.12. Volver al texto.

[30] Sobre la cuestión de si este grupo de ascetas es gentil cristiano o judeocristiano -pues hubo tendencias similares entre los gentiles desde épocas muy anteriores (orfismo y pitagorismo), al igual que en el judaísmo posterior (esenios y terapeutas de Filón)-, véase el excursus en Lagrange, *Epître aux Remains* (6ª ed. 1950), pp. 335-340. Volver al texto.

[31] O. Michel, *Der Brief an die Römer* (4ª ed. 1966), p. 336. Volver al texto.

[32] *Ibídem*, p. 354, n. 4: 'El verbo (ἀρέσκειν) describe, por tanto, no sólo un acto individual en la vida, sino también una cierta orientación fundamental del pensar y actuar en el Espíritu. Lo que está en juego aquí es verdaderamente una "autocomprensión" equivocada'. Volver al texto.

[33] "Es decisivo que la obediencia, en contradicción con la propia convicción, se hace necesaria para la condición de la salvación, y que la ofensa a esta obediencia, en una falsa acomodación al otro, se convierte en pecado (v. 23). Una verdadera acomodación al hermano se da sólo cuando se realiza por amor y sigue siendo en sí misma expresión de la propia libertad. La obediencia, en contradicción con la propia convicción, tiene su límite en la existencia del hermano que pone en práctica esta obediencia de otra manera, incluso contradictoria. Por tanto, Pablo enseña a la comunidad a soportar las divergencias en las convicciones que se tienen" (*ibíd.*, p. 346). Sin

embargo, hay que señalar que todas las convicciones teológicamente contradictorias se mantienen unidas por la única proposición dogmática (tal como se formula en 14.7-9) que es la justificación del cristianismo como tal. Esta proposición es ineludible y no puede disolverse en ninguna "convicción" subjetiva. Volver al texto.

[34] Bultmann ad loc, siguiendo a Blass y Debrunner, *Grammatik des ntl. Griechisck*, §207, 3. Volver al texto.

[35] R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft*, op. cit., p. 265 (ET p. 328); *idem, Joh. Briefe*, p. 105s. Igualmente J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique* (1946), pp. 183 ss. Sobre la controversia, *cf.* O. Prunet, *La morale chretienne d'après les écrits johanniques* (1957), pp. 107-115. Volver al texto.

[36] Lütgert subraya claramente que el amor a Dios no se disuelve en el amor al hermano, sino que se convierte en un tema por sí mismo (op. cit., p. 242). *Cf.* también C. Spicq, *Ágape*, III, pp. 303-308. Volver al texto.

b. Solidaridad

[1] Es cierto que la referencia principal en 2 Tes 1,10 (en su combinación de Sal 89,8 y 68,36 LXX) es a la parusía y los ángeles; pero la conexión con el v. 12, donde se habla de la Iglesia actual, así como la segunda cláusula del v. 10 que habla de "creyentes", muestra que Pablo ya denomina a los cristianos "santos" (ya no utiliza este término para los ángeles). Volver al texto.

[2] J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum* (1900); P. Bernard, 'Communion des Saints', *DTC* III (1911), 429-434; D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (2ª ed. 1954); A. Piolanti, *Il mistero delta comunione dei Satiti nella rivelazione e nella teologia* (1957); *ídem*, art. '*Gemeinschaft der Heiligen'*, LThK IV (1960), 651s. Gemeinschaft der Heiligen', *LThK* IV (1960), 651s. Volver al texto.

[3] Primero en Nicetas de Remesiana (PL 52.871), luego en Fausto de Riez y Cesario de Aries. Volver al texto.

[4] Textos en Bernard, op. cit., pp. 432s. *Cf*. también V.-M. Breton, *La communion des Saints. Histoire, dogme, piété* (1934), pp. 33-65. La intuición fundamental de Orígenes (traducida, con algunas alteraciones, en la visión agustiniana de la *civitas Dei* desde el primer justo, Abel, hasta el último de los justos) es la comunión universal de todos los redimidos en el cielo y en la tierra: ángeles, justos de la antigua alianza y creyentes de la nueva alianza. Todos los justos forman una sola comunidad, en la que circula la misma vida y prevalecen la misma disposición y el mismo interés. Orígenes habla con mucha frecuencia de la participación de la Iglesia celestial (a la que pertenecen tanto los ángeles como los difuntos) en las celebraciones, las luchas y los sufrimientos de la Iglesia terrena. Volver al texto.

[5] Debe evitarse la *communio* con todo lo que se opone al Espíritu de Cristo, como abierta contradicción de la *communio* con él: Ef 5,11; Ap 18,4; las citas de 2 Cor 6,16-18; 1 Tim 5,22; 2 Jn 11. Esta es la razón de la línea divisoria que se traza en la Eucaristía: 1 Cor 16,22. Volver al texto.

[6] J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (1968), p. 49. Volver al texto.

[7] *Cf*. art. *koinos* etc., *TDNT III* 789-809 (Hauck). Volver al texto.

[8] J. Czerny, *Das übernatürliche Verdienst für andere. Bine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an. bis zur Theologie der Cegenwart* (Studia Friburgensia, new see. 15, 1957). Volver al texto.

[9] Este último tema es decisivo para Tomás de Aquino; el énfasis de su enseñanza, que sigue siendo sustancialmente el mismo a pesar de una variedad en la formulación, está en la diferencia cualitativa entre el mérito de Cristo -el "hombre para los demás" (K. Barth)- y nuestros pequeños méritos, ya que sólo somos "hombres con los demás": *2Sent*. d 27, a 6; *3Sent*. d 19, a 1, q 1; *De ver*. 29, 7; *S.Th*. I-II 114, 6: *unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra banc motionem non se extendit, Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in earn adduceret, inquantum est caput Ecclesiae. Cf. S. Th*. Ill 19, 4c. Por supuesto, de lo que aquí se trata es siempre de un *meritum de condigno*, mientras que Tomás admite que quien recibe la gracia puede obtener *de congruo* incluso la primera gracia de la conversión de un pecador. Toda la discusión escolástica descansa sobre la base de esta distinción, que requiere un escrutinio crítico. Volver al texto.

[10] Los primeros pasos los da Giles de Roma, que relaciona el "mérito social" con la estructura social de la Iglesia y con todos los carismas personales (Czerny, p. 45). 45), y Suárez, el teólogo que trató con más detalle la cuestión del mérito en nombre de otros, también indica el *corpus mysticum* como fundamento: "el que merece" y "aquel en cuyo nombre merece" no son una persona física, pero forman una persona mística *et sunt ineicem membra ratione unius fidei et caritatis, per quas in Christo uniuntur; ergo . . dum unus alteri meretur, sibi quodammodo meretur* (*Opp*. X 2240a). Suárez, a diferencia de los teólogos anteriores, no exige que el que merece tenga una intención particular de que su mérito se aplique a otro en vez de a sí mismo, sino que puede dejar esto de un modo bastante general a la aplicación que haga la providencia de Dios: *Protest autem intelligi, quod unus iuslus mereatur aliis de congruo divinum favorem et beneficientiam absolute et generatim, determinationem eius divinat sapientiae et providentiae committendo* (*ibid.*, 241b, con ejemplos aducidos de la Escritura). H. Schnell habla del "efecto estimulante" de las buenas obras "para la vida de gracia del prójimo", señalando que todos los miembros del cuerpo místico actúan siempre en cooperación con los demás miembros, de quienes han recibido ayuda y que los sostienen, y nunca únicamente por sus

propias fuerzas (*Kath. Dogmatik* III, Libro 6, §3, n. 10 (1892), pp. 337, 354). Volver al texto.

[11] Sobre este punto, *cf*. C. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarni*, II (1951), pp. 406, 418 y ss. Volver al texto.

[12] Aquí sólo se menciona de pasada una cuestión espinosa: la de la cooperación de la antigua alianza en la realización de la Encarnación. Para más detalles, *cf*. G. Koksa, *Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestantentichen Gerechten* (Roma 1955). Volver al texto.

[13] M. Rissi, *Die Taufe fur die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre* (1962). Bibliografía adicional: Bauer, *WbNT, 262* (ET 131). Volver al texto.

[14] Haenchen, *Apostelgeschichte* (5ª ed., 1965), pp. 188s. (ET *Los Hechos de los Apóstoles*, 1971, pp. 186s. Volver al texto.

[15] H. Schlier, "Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus", en: *Besinnung auf das NT* (1964), pp. 340-357. Volver al texto.

[16] R. Bultmann, 'Adam und Christus nach Rm 5', *ZNW* 50 (1959), pp. 145-165 (crítica de K. Barth, 'Christus und Adam nach Rom 5. Ein Beitrag zur Fragenach dem Menschen und der Menschheit', *Theol. Studien* 35 [1952]). E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exeget.-religionsgeschichtlkhe Untersuchung zu Rom* 5.12-21 (1 *Kor* 15), WMANT 7 (1962); P. Lengsfeld, 'Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth', en: *Koinonia* 9 (1965). Volver al texto.

[17] K. H. Schelkle, "Schuid als Erbteil?", *Theol. Med*. 20 (1968), p. 25. Volver al texto.

[18] En consecuencia, es necesario formular de nuevo la enseñanza sobre el pecado de antemano (engañosamente llamado "pecado original") y el pecado personal del individuo. Sobre esto, *cf*. H. Rondet, *Le péché originet dans la tradition patristique et theologique* (1966). Según Rondet, *el peccatum originatum* en nosotros puede tener como presupuesto un *peccatum originans* que consiste en el pecado de todos los hombres de todas las épocas (p. 321), sin que sea necesario suponer un mítico Adán original o (con Agustín) una existencia antecedente de todas las almas en el primer hombre: más bien, la unidad de todos los hombres debe derivarse de su orientación antecedente hacia Cristo, el verdadero Adán. Cette hypothèse se rattache évidemment à une espèce de platonisme personnaliste" ("esta hipótesis se vincula evidentemente a una especie de platonismo

personalista", p. 322). Pero este aparente platonismo no es el resultado de una decisión filosófica previa, sino simplemente la expresión de la elección previa de todos los hombres en Cristo, tal como ésta se describe en Ef 1,3-10 y tal como ha sido analizada por nosotros más arriba. La perspectiva adicional de 1 Co 15,45 está plenamente justificada por el hecho de que el plan original de Dios (en el que Cristo tendría que ser descrito, supratemporalmente, como el primer Adán) debía desarrollarse en una dispensación temporal de la salvación, en la que finalmente Cristo recogería en sí mismo todo lo imperfecto y reconduciría lo descarriado (*cf. aquí toda la teología de Irena*). (cf. aquí toda la teología de Ireneo): no es (como suponían los gnósticos corintios) un Adán celestial, transfigurado, mítico, el que está al comienzo de la historia, sino el Adán "terrenal", que sin embargo es la imagen antecedente del que ha de venir (Rom 5,14). *Cf.* Lengsfeld, op. cit., pp. 51 y ss. Volver al texto.

[19] *Cf.* R. Schulte, *Theologie und Heilsgeschehen, Zur Aufgabe heutiger Dogmatik* (1968), pp. 48 y ss. Volver al texto.

[20] El Hijo del hombre que ha de venir "en su gloria" al juicio (Mt 25) es Cristo en cumplimiento del Hijo del hombre daniélico, que se interpreta colectivamente en Dan 7.13 como el "pueblo de los santos". Así pues, tanto el significado personal como el colectivo pueden entrar en juego en la escena del juicio del Nuevo Testamento. *Cf.* O. Cullmann, *Heil als Geschichte* (1965), p. 180 (ET *Salvation in History*, p, 201). Volver al texto.

c. Nupcialidad

[1] Bibliografía en *TDNTVI* 768 y ss., art. πρόσωπον (Lohse). Volver al texto.

[2] En la comprensión del "rostro" en la Antigüedad, tanto en el Antiguo Testamento como en el ámbito helenístico, el "rostro" como expresión de la persona no se contrapone al poder de la palabra (como en la fisonomía moderna). Volver al texto.

[3] Art. κάλυμμα: TDNT III 558 y ss. (Oepke). Volver al texto.

[4] Prümm, *Diakonia Pneumatos* I, pp. 137 y ss., describe correctamente la doble razón del ocultamiento: no poder ver y no querer ver. En *2* Cor 3,13 no se trata de que los israelitas no vieran cómo desaparecía gradualmente el esplendor del rostro de Moisés, sino de que no vieran la transitoriedad inherente a ese esplendor (y, por tanto, su trascendencia). Volver al texto.

[5] No es primero en el v. 18, sino ya en el v. 16 que el κύριος es Cristo, aunque se usen palabras del Antiguo Testamento. *Pneuma* denota el ser distintivo de Dios como espíritu, que para el Antiguo Testamento no puede hacer un don directo de sí mismo debido a la 'cubierta', y en el Nuevo Testamento se escribe en los corazones como el 'Espíritu del Dios vivo'. Volver al texto.

[6] Véase mi "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (1060), pp. 45-79. Volver al texto.

[7] Sobre esto, cf. el excursus sobre *hieros gamos* en H. Schher, *Epheserbrief* pp. 264-276, y sobre todo el tema *cf.* art. γαμέω etc., *TDNT* I 648-657 (Stauffer). Volver al texto.

[8] *Cf.* III/2,1, pp. 120-125. Volver al texto.

[9] Os 2,19; Is 54,4ss; 61,10; 62,4; Ez 16,7ss. En Oseas, donde la imagen aparece por primera vez, es una respuesta a las prácticas cultuales paganas: *cf.* III/2, I, pp. 222s. Volver al texto.

[10] Stauffer, op. cit., 653 ss.; C. Wiener y J. Colson, "Un roi fit des noces a son fils", en: *Thames Bibliques* (Brujas 1962). Volver al texto.

[11] Joachim Jeremias, art. νύμφη, νύμφιος, *TDNT* IV 1099 ss.; *cf.* J. Gnilka, '"Bräutigam"-spätjüdisches Messiasprädikat?', Tr. *theol. Zft.* 69 (1960), pp. 289-301. Volver al texto.

[12] Stauffer, op. cit., 650. Volver al texto.

[13] Lc 14,20 par.; Mt 19,12. Volver al texto.

[14] *Du Baptime a Cana*, Lect. Divina 18 (1956); *ídem*, "Les traditions johanniques concernant le Baptiste", *RB* 70 (1963), p. 32. *Cf*. Claude Chavasse, *La esposa de Cristo. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity* (Londres 1940). Volver al texto.

[15] R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, p. 454 (ET p. 417). Volver al texto.

[16] Del título de la Iglesia en 1 Jn 1, 5, 13 se desprende que, para Juan, ella ya es en su ocultamiento "esposa" y "esposa": es la "señora" (*kuria*) elegida por Dios, que tiene sus "hijos" -sin duda de Juan o del Señor como su "hermana elegida", la otra comunidad, cuyos "hijos" saludan en la Carta. Volver al texto.

[17] Sobre el sentido nupcial de Rom *6, cf.* W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, NtAbh nueva serie 1 (1965), pp. 97s., *cf*. n. 106.-La cita de Oseas en Rom 9,25 es otro punto de contacto con la teología nupcial del Antiguo Testamento. Volver al texto.

[18] El tema nupcial reside claramente también en el doble κολλᾶσθαι, que se usa primero para 'unirse' a la prostituta y luego para 'unirse' a Cristo. Puesto que Pablo se ve obligado por su cita a alterar σῶμα por σάρξ; (v. 16), en el primer caso habla de 'hacerse una sola carne', y en el segundo de 'hacerse un solo πνεῦμα' (no 'un solo cuerpo'); πνεῦμα es lo contrario de *sarx*, pero no de σῶμα. Objetivamente hablando, Pablo también podría haber dicho σῶμα en lugar de πνεῦμα, como observa E. Percy ad loc. Volver al texto.

[19] Lietzmann, ad loc; *cf.* J. Jervell, *Imago Dei* (1960), pp. 100s, 139s. Volver al texto.

[20] H. Kittel, *Herrlichkeit Gottes*, op. cit., pp. 224s. Volver al texto.

[21] W. Hillmann, *Das Wort, die Kirche und der Mensch* (1964), p. 57: "Adán es creado "como retrato e imagen de Dios", en el sentido de que Dios hace de él la encarnación creatural de su soberanía. . . Eva, la mujer, no es puesta a su lado como un segundo ser diferente, sino que es el desarrollo visible de su ser. . . el desarrollo visible de su ser (δόξα ἀνδρός)". *Cf*. P. Bachmann (en Comentario de Zahn, VII, 2ª ed. 1910, p. 355): el pasaje es uno de aquellos 'en los que δόξα se predica de una persona, para expresar lo que otra persona posee en ella: 1 Tes 2,20; 2 Cor 8,23; *cf.* también Ef 3,1s, a saber, gloria, porque la segunda persona tiene, en la existencia de la primera, 3 prueba que prueba el valor de su obra y un cumplimiento de su voluntad que da gloria a su obra'. La inmediatez de ser imagen de Dios no se niega en el caso de la mujer, pero ésta tiene su carácter particular porque la relación de gloria es una relación mediada. Para la traducción

"representación", cf. Bousset y Gressmann, *Religion des Judentums* (3ª ed. 1926), p. 346. *Cf*. F. W. Eltester, *Eikon im NT* (1958), p. 155. Volver al texto.

[22] No es necesario seguir aquí todas las implicaciones de este texto, del que no es posible llegar a una claridad total. Ante todo, en la primera jerarquía de 11,3 se atribuye a Cristo una posición (como Cabeza del hombre, pero con Dios como su propia Cabeza) que no se repite en 11,7s. En cualquier caso, no se puede argumentar a partir de esto que haya falta de inmediatez en la relación entre Cristo y la mujer; pero es mejor dejar abierto todo lo que no se dice. *Cf*. Thusing, *Per Christum*, op. cit., pp. 25-29. Volver al texto.

[23] Textos de mi selección de Agustín, *Das Antlitz der Kirche* (2ª ed. 1955), pp. 118-127. Volver al texto.

[24] Véase supra, pp. 392 y ss. Volver al texto.

[25] Ejemplos de textos gnósticos y judeocristiano-gnósticos en el excursus de H. Schlier sobre el *hieros gamos* antes mencionado (op. cit., p. 206, n. 2 y 3, con bibliografía adicional). Volver al texto.

[26] H. Schlier, *Epheserbrief, p*. 279. Volver al texto.

[27] *Ibid*. Volver al texto.

3. PONERSE EN CAMINO HACIA DIOS

[1] N. A. Dahl, "Jesús e Israel", en: *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Utchristentums* (y edn., 1963), pp. 144-167. Volver al texto.

[2] "Die Kirche" (1929), también en: *Theologische Traktate* (1951), pp. 411-429. Los Doce" pertenecen al reino mesiánico . . pero "los doce apóstoles" sólo existen cuando la corporeidad del "Señor" se transfigura, en virtud de una llamada del Espíritu Santo . . . El problema de la Iglesia consiste en este hecho decisivo, que "los Doce" son idénticos a los "doce apóstoles" ' (p. 418). *Cf.* M. Simon, *Verus Israel* (1948); H. Schlier, 'Die Entscheidung fur die Heidenmission in der Urchristenheit', en: *Die Zeit der Kirche* (1956), pp. 90-107, donde se matizan las tesis de Peterson. Volver al texto.

[3] El sentido paradójico y también polémico de esta frase se desprende claramente de todo el contexto de la Carta a los Gálatas. Volver al texto.

[4] "Quien no ha comprendido que la Iglesia es algo provisional, no ha comprendido en absoluto lo que es la Iglesia": Dahl, op. cit., p. 218. Volver al texto.

[5] H. Schlier, 'Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT', en: *Theologie und Philosophie* 44 (1969), p. 165. Volver al texto.

[6] Véase más arriba. Volver al texto.

[7] *Cf.* Vol. I, pp. 556 y ss. Volver al texto.

[8] En συνίεδησις: *TDNT* VII *9148:*. (Maurer). Volver al texto.

[9] "Más que Jonás, más que Salomón" (Mt 12,41s), más que el Bautista (Lc 7,28s), más que David (*cf.* Mc 12,35s par.), "más que el Templo" (Mt 12,5s); Jesús es la "sabiduría" que habla (Lc 11,49s: habla la sabiduría = Mt 23,34s: habla Jesús), y está por encima de la Ley y de Moisés (Mt 5,22s). Volver al texto.

[10] Sobre los dos posibles significados de κατοπτρίζεσθαι en 3.18, *cf.* el capítulo siguiente. Volver al texto.

[11] 'Vom λόγος τοῦ σταυροῦ und seiner Logik': *Theol. Stud. u. Kritik* 103 (1931), pp. 179-188. Volver al texto.

[12] K. Prümm, *Christentum ats Neuheitsetkbnis. Durchblick dutch die christlick-antike Begegnung* (1939). Volver al texto.

[13] Filón, *Spec. leg.* II 129s; III 137; IV 131; Kiln *Mos.* II 48.51s., etc. Volver al texto.

[14] Sobre el tema de la "extranjería" en el judaísmo, tomado de la metafísica griega, *cf.* Dahl, op. cit., pp. 93, 111, 116, 196. Volver al texto.

[15] *Spec. leg.* I 324-326; *Virt*, 108. Volver al texto.

[16] E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (1938), pp. 72s. Volver al texto.

[17] *Vita Mos.* II 71-108, y a menudo. Volver al texto.

[18] *Cf.* Vol. IV de esta obra, pp. 214 y ss. Volver al texto.

[19] A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 2 vols. (1959), cita del Vol. II, p. 34. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, vol. I, p. 161. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, Vol. II, p. 3. Volver al texto.

[22] H. Schlier, "Das vollkommene Gesetz der Freiheit", en: *Die Zeit der Kirche* (1956), pp. 199. Volver al texto.

[23] La diferencia con formulaciones estoicas similares (*cf.* Lietzmann ad loc, así como Ehrhardt, op. cit., Vol. II, p. 9, n. 5) estriba precisamente en que los cristianos no son "ciudadanos de la ciudad-mundo", sino que tienen su hogar fuera del cosmos. Volver al texto.

[24] E. Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), en; *Theologische Traktate* (1951), p. 105. Volver al texto.

[25] H. Schlier, 'Die Beurteilung des States im NT', en: *Die Zeit der Kirche* (1956), p. 15. Volver al texto.

[26] "Aquellos a quienes el Espíritu de Cristo ha dado también el órgano necesario de la vista, *cf.* 1 Co 2,6-16": Staab, *Regensburger NT*, Vol. VII (3ª ed. 1959), p. 87. La opinión de Lohmeyer de que estos santos "sólo pueden ser los ángeles" (*Kohsserbrief*, 1950, p. 82) parece improbable, sobre todo porque Ef 3,9s. dice explícitamente que los ángeles se enteran del misterio sólo a través de la Iglesia. Volver al texto.

[27] Se plantean cuestiones delicadas sobre la frontera que hay que trazar entre la pertenencia a la comunidad y la exclusión de ella: *cf.* Mt 18,15-17; Rom 14,1ss; 1 Cor 5-4ss; Heb 10,24ss; 2 Tes 3,14ss; 1 Tim 1,20; Tit 3,10ss; 1 Jn 2,19; 5-16ss; 2 Jn 10ss; Jud 22ss. Volver al texto.

[28] Rom 12,1; 15,30; 1 Cor 1,10; 2 Cor 10,1. Sobre este tema, véase el excelente artículo de H. Schlier, "Vom Wesen der apostolischen Ermahnung", en: *Die Zeit der Kirche* (1956), pp. 74-89. Volver al texto.

[29] H. Schlier, "Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff", op.

cit., p. 52. Volver al texto.

b. La esperanza de gloria

[1] Por eso el "Ateísmo en el cristianismo" de Ernst Bloch (1968) sólo es posible poniendo en servicio todo el arsenal gnóstico (Ofitas, Marción, Valentín) contra la indisoluble unión trinitaria bíblica de la antigua alianza y la nueva. El nuevo intento demuestra una vez más que gnosis y ateísmo van de la mano, y que son de hecho *la* alternativa a la teología trinitaria cristiana. Si se arroja a Yahvé al basurero en aras de un "principio de esperanza" y de una "teología del futuro", nunca habrá posibilidad de hacer la trascendencia con Jesús a un Dios que todavía es "un Dios por venir". Volver al texto.

[2] C. Bauer, "Bild der Kirche-Abbild der Gesellschaft" (1965), ahora en: Bauer, *Deutscher Katholtzismus* (1966), pp. 9-27. *Cf*. H. Maier, "Politische Theologie?", *Stimmen der Zeit* (1969), pp. 82s. Volver al texto.

[3] Como sostiene E. Schillebeeckx: "Gott, die Zukunft des Menschen" (1969), p. 46. Volver al texto.

[4] Discusión detallada con bibliografía en: K. Prümm, *Diakonia Pneumatos*, I, pp. 166-202, y el excursus, *ibid.*, pp. 420-424. Aparte de los comentarios, *cf.* especialmente J. Dupont, 'Le chrétien miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3.18', *RB* (1949), pp. 392-411. Volver al texto.

[5] J, Dupont, *Gnosis* (1949), pp. 119 y ss. Volver al texto.

[6] Contra H. Windisch (1924), ad loc. Volver al texto.

[7] Sobre la posibilidad de tomar "de *doxa* a *doxa*" como "fórmula de partida", op. cit., pp. 193s. W. Thusing, *Per Christum in Deum* (1965), p. 127. Volver al texto.

[8] Puesto que Cristo, como crucificado y resucitado, es un "hermano" como ningún otro, que experimenta en sí mismo todo lo que se hace a los hermanos, es totalmente apropiado el concepto patrístico de que el Cristo celestial sigue sufriendo en su Iglesia terrena, que es su cuerpo (Agustín), y de hecho sólo junto con todos sus miembros perfeccionados y resucitados entrará a morir en el estado definitivo de bienaventuranza (Orígenes, *Lev*. 7.1-2; Baehrens 6.370-380). Por consiguiente, ha ganado la victoria para sí mismo, pero todavía no para nosotros, y en el Apocalipsis y en 1 Cor 11-25s. sigue luchando. Cuando es exaltado por el Padre como soberano del cosmos, es como

si se le diera sólo la materia prima del reino definitivo; las posibilidades de esta materia deben desarrollarse primero en el mundo -posibilidades confiadas a la administración del hombre sobre la base de la creación- y lo que se ha desarrollado a través del hombre hasta el fin del mundo se convierte de nuevo en materia, en un plano superior, al que han de dar forma las potencias formadoras del reino de Dios. Así pues, el "futuro de Cristo" depende del futuro de la humanidad, pero el futuro de la humanidad se encuentra en un estado provisional que se orienta hacia el futuro de Cristo. Pero no tiene sentido querer separar el hecho de que el hombre tiene un futuro con respecto al mundo y a Dios del hecho de que este futuro le es dado por un Dios siempre presente. El don de Dios hace que tenga sentido llevar sobre sí la carga de los hermanos y del mundo, y la esperanza reside, no en el pensamiento vacío de que mañana el mundo será mejor que hoy, gracias a nuestro esfuerzo, sino en el hecho de que se nos ha prometido que llevar la carga del mundo en auténtica solidaridad con los hermanos es -en un segundo nivel, que requiere el segundo coraje de los cristianos- una contribución significativa para el reino de Cristo y de Dios. Volver al texto.

9 H. Schlier ha señalado insistentemente la conexión entre sabiduría y gloria: Doxa bei Paulus', op. cit., pp. 48, 49, 52; *cf. ídem*, 'Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des hl. Paulus' (1964), ahora en: *Besinnung auf das NT* (1964), pp. 319 y ss. Volver al texto.

10 "Como con la alegría de quien observa grandes cosas, Pablo se sitúa aquí junto a la vida de su propio espíritu y revela su estructura más íntima. El Espíritu dirige su mirada hacia Cristo; pero cuando eleva su espíritu para reflexionar sobre la parte que le corresponde en su propia comprensión del misterio de Cristo -que es el misterio de la sabiduría de Dios-, recibe un conocimiento que considera, no como un logro propio, sino como un don del Espíritu por el que es llevado más allá de la limitación natural y de la perversidad de su conocimiento. Es llevado, y sin embargo mueve sus propias alas. . . Y todo encuentra su lugar en el mundo. Pero cuando abandona su hogar original, aún no se aleja de su propia naturaleza. . .': P. Bachmann, *2 Cor.* (2ª ed. 1910), p. 135. Volver al texto.

c. La posible imposibilidad

[1] Agustín, *Enarr. en Sal.* 33, II 9. Volver al texto.

[2] H. Schlier, *Epheserbrief*, pp. 203 y ss. Volver al texto.

[3] 'A pesar de ser rechazado, a pesar del incomprensible e infernal abandono en su última hora en la Cruz, no hay corazón que rebose de alegría más verdadera que el corazón de Jesús...'. Una exultación oculta le hace temblar de pies a cabeza. Es como si el "Infierno" del amor oscurecido -más allá de todo goce y de todo posible reflejo sobre sí mismo- fuera precisamente la verdadera, desnuda y expuesta realidad del amor y, por tanto, de la alegría . . de la alegría tremendamente sin fondo, divinamente libre y espontánea, la alegría de obedecer, la alegría de que uno puede amar hasta entregarse, la alegría de que uno puede derramarse, una alegría que está enteramente "localizada" en Dios. ... la alegría ya no es entonces psicológica y algo experimentado (por tanto también algo que de alguna manera sucede, algo contingente y accidental), sino que se convierte en 'ontológica, esencial, que da fundamento al ser mismo, trascendente y divinizante': 'Joie de Jesus-Christ', *Etudes Carmilitaines* (1947), pp. 23-27. Sobre la dialéctica entre alegría y sufrimiento, *cf.* también: P. T. Dehau, *Joie et Tristesse* (1946); J. Massin, 'Le rire et la croix', *Et. Carm.* (1947), pp. 88-116; M. Carrez, "Souffrance et gloire dans les epitres pauliniennes", *R. Th. Ph.* 31 (1951), pp. 353-353; A. Brunner, 'Das Geheimnis der christlichen Freude', *Geist und Leben* 26 (1953), pp. 414-422; W. Nauck, 'Freude im Leiden', *ZNW* 46 (1955), pp. 68-80; H. U. von Balthasar, 'Die Freude und das Kreuz', *Concilium* 4 (1968), pp. 683-688.

Sobre el tema de la alegría en el Nuevo Testamento, son básicos: E. G. Gulin, *Die Freude im NT*, parte I (*Jesus, Urgemeinde, Paulus*) (Helsinki 1932), parte II (*Johannes*) (*ibid.* 1936); Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (Uppsala 1951); J. Brosche, *Jesus und die Freude* (1946); *LThK*, 4ª ed., IV, 361s. (E. Schick, A. Auer). Las cartas de D. Bonhoeffer desde la cárcel vuelven una y otra vez sobre este tema en meditaciones bíblicas: *Widerstand und Ergebung* (1951), p. ej. pp. 150s., 253s. (ET *Letters and Papers from Prison*, 1967, pp. 73f., 126f.): no hay que hacer de la Cruz un principio (como hizo Kierkegaard), "en cualquier caso, incluso en el Antiguo Testamento el que fue bendecido

tiene que sufrir mucho. . . . pero en ninguna parte esto lleva a situar una antítesis exclusiva entre felicidad y sufrimiento, o entre bendición y Cruz (tampoco se hace en el Nuevo Testamento)'. Y luego, reflexionando sobre el elemento ético humano: 'No sólo la acción, sino también el sufrimiento es un camino hacia la libertad. La liberación está en el sufrimiento, en que a uno se le permite desprenderse de su causa y ponerla en manos de Dios. En este sentido, la muerte es la coronación de la libertad humana. Que el acto humano sea o no una cuestión de fe, depende de si el hombre entiende o no su sufrimiento como una continuación de su acción, como una perfección de la libertad". Volver al texto.

[4] Sobre este razonamiento, *véase* M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (1968), págs. 85 y ss. (ET *El líder carismático y sus seguidores*, 1981, pp. 76 y ss. Volver al texto.

[5] *Cf*. el simbolismo del vagabundeo por el desierto en las homilías de Orígenes sobre el Éxodo. Volver al texto.

[6] Agustín, *Enarr. in Ps. 4.1*, 9 (PL 36.470). Volver al texto.

[7] No es necesario discutir aquí cómo mezcla la tradición del Antiguo Testamento (sobre todo el Testamento de Neftalí; *cf*. Sal 107.23ss.), una narración ya existente del viaje y algunas adiciones que glorifican a Pablo, y hace una unidad de estos elementos. Volver al texto.